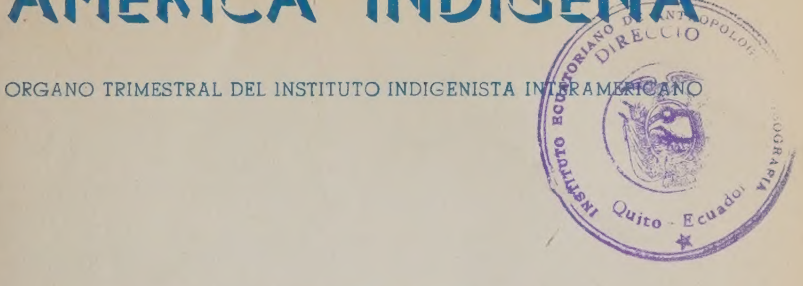
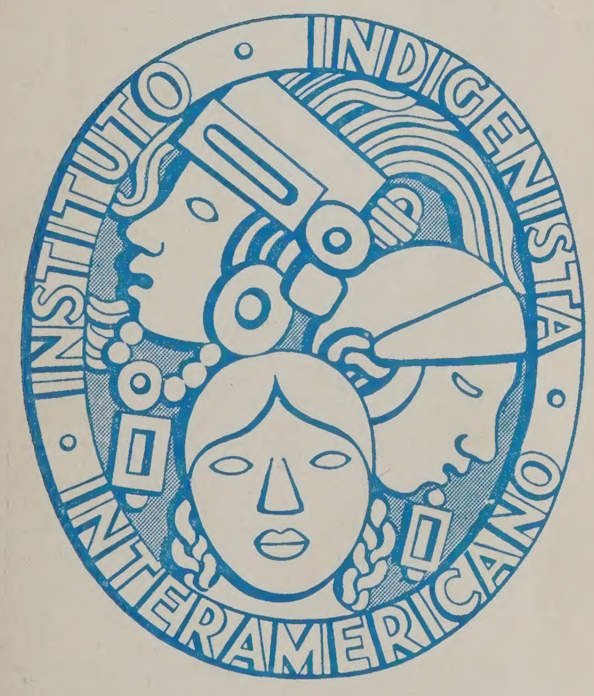
AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO





Vol. XX

Núm. 3

JULIO, 1960

MEXICO, D. F.

EL INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO, establecido por el Primer Congreso Indigenista Interamericano (1940), tiene su base legal en una Convención y está financiado mediante cuotas de los Gobiernos ratificantes. El **Instituto** intercambia informes sobre la vida indígena y métodos para mejorar sus condiciones y coordina estudios relacionados con la solución de problemas indígenas y que contribuyan a un mejor conocimiento de la vida de éstos.

THE INTER-AMERICAN INDIAN INSTITUTE, established by the First Inter-American Indian Congress (1940), has its legal basis in a Convention and is supported by quotas from ratifying governments. It serves as a clearing house for information on Indians and on methods of improving their social and economic conditions, and initiates, directs and coordinates studies applicable to the solution of Indian problems or contributing to better knowledge of Indian life.

AMERICA INDIGENA

Publicación trimestral para fomentar el intercambio de informaciones acerca de la vida indígena actual y de la política y programas que se están desarrollando en su favor. El BOLETÍN INDIGENISTA es suplemento también trimestral de la Revista, en el cual se publican noticias sobre asuntos indígenas de América. La suscripción anual de ambas revistas es de:

	México
Regular	$ 32.00
Patrocinador	$ 80.00

Is a quarterly publication designed to foster the interchange of information on the life of Indians today and the policies and programs being developed on their behalf. Its supplement is the BOLETIN INDIGENISTA, which reports trimestrally on current events in Indian affairs throughout the Americas . The subscriptions cost for both publications are as follows:

	Otros países
Regular	4.00 Dols.
Sponsoring	10.00 Dols.

AMERICA INDIGENA

ORGANO TRIMESTRAL DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

Director: MANUEL GAMIO

Subdirector: MIGUEL LEÓN-PORTILLA

Vol. XX | MEXICO, D. F., JULIO, 1960 | NUM. 3

SUMARIO

EDITORIAL:

ARTÍCULOS:

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS:

COLABORADORES

ANÍBAL BUITRÓN, ecuatoriano. Profesor normalista y graduado en Antropología en la Universidad de Chicago. Actualmente es Director Asociado del CREFAL, Pátzcuaro, Mich., México. Ha realizado muchas investigaciones sobre el indio ecuatoriano y publicado numerosos trabajos en esta *Revista.* Entre sus estudios más recientes cabe mencionar: *Discriminación y Transculturación; La Investigación y el Mejoramiento de las Condiciones de Vida;* etc.

RICHARD B. SCOTT, inglés. Antropólogo, miembro de la London School of Economics. Ha realizado diversos estudios y trabajos de campo, principalmente entre los indígenas de Estados Unidos.

ALEJANDRO LIPSCHUTZ, chileno. Doctor en Medicina con estudios en las Universidades de Berlín, Goettingen y Zurich. Ha sido Director del Instituto de Fisiología de la Universidad de Dorpart (Tartú), Estonia, y catedrático de esa materia en la Universidad de Chile. Director del Departamento de Medicina Experimental de la Dirección General de Sanidad, desde 1938. Es autor de diversos trabajos sobre los problemas indígenas de Chile y del Continente.

ROBERTO WILLIAMS GARCÍA, mexicano. Antropólogo. Realizó sus estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Actualmente es miembro del Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana. Autor de varios estudios sobre indigenismo.

CATALINA GÁRATE DE GARCÍA, mexicana. Antropóloga, con estudios en la Escuela Nacional de Antropología e Historia de México. Ha colaborado con este *Instituto,* con el Instituto Nacional Indigenista de México y con el Museo de Artes e Industrias Populares del mismo país. Formó parte de la sección de Antropología de la Dirección de Estudios Experimentales en la Secretaría de Salubridad Pública de México. Entre sus trabajos se cuenta: *Santiago Tuxtla, Ver.; Culture and Health;* escrito en colaboración con la Dra. Isabel Kelly.

JACOB LOEWEN, norteamericano. Doctor en lingüística. Profesor en el Tabor College, Hillsboro, Kansas. Autor de varios trabajos relacionados con lenguas nativas del continente.

JAMES RORTY, norteamericano. Ha hecho estudios en la Universidad de Nueva York y en la New School for Social Research. Entre sus libros publicados pueden mencionarse: *Where Life is Better; Our Master's boys.*

EDITORIAL

LOS CENSOS Y LA POBLACIÓN INDÍGENA

En la mayoría de las naciones americanas se trabaja ya activamente en la recopilación de datos para sus respectivos censos, no ya sólo de población, sino también de otros numerosos aspectos relacionados con la economía, sanidad, cultura, producción agropecuaria, habitación, etc. Preparados estos censos con más cuidado que nunca, confiadamente puede esperarse que los datos que habrán de obtenerse serán imagen, la más aproximada posible, del desarrollo logrado durante los diez últimos años por los países del continente.

En lo que toca a las poblaciones indígenas americanas, hay que reconocer que, en virtud de los datos que se recogerán en estos censos, no podrá determinarse en forma absoluta, ni su número, ni su grado de aculturación. Sin embargo, entre los datos que se obtendrán en función de los cuestionarios de las boletas censales adoptadas por algunos países, habrá información de suma importancia como la referente a la lengua, habitación, género de alimentación, alfabetismo, etc., que hará posible una nueva aproximación al problema indígena. Obtenidos esos datos, los países con elevado porcentaje de población indígena, podrán realizar encuestas complementarias que permitan un enfoque más adecuado de las condiciones de vida de sus varios grupos de origen precolombino. En el caso de México, sabemos por ejemplo, que se ha puesto especial cuidado en obtener datos precisos acerca del número y situación de aquéllos núcleos indígenas que mantienen la propiedad comunal de sus tierras, para proceder a su pleno reconocimiento legal, en virtud de lo dispuesto por la reforma agraria, emanada de la Revolución Mexicana.

La obtención de datos más ajustados a la realidad de las poblaciones nativas, resulta indispensable para planificar en forma adecuada la acción indigenista y para interesar, como es debido, a los Gobiernos y a otras instituciones privadas en esta empresa de incorporar a la actividad nacional a millones de seres humanos.

Y conviene recordar, que este mismo propósito de conocer a través de los censos la propia realidad humana, económica y cultural, existió también en las grandes civilizaciones prehispánicas. Sabemos así que los incas realizaban encuestas periódicas cuyos resultados anotaban cuidadosamente en sus *quipus*. Acerca de los antiguos mexicanos, conocemos cómo, especialmente durante los tiempos aztecas, llevaban a cabo interrogatorios dirigidos a conocer el número de sus habitantes, sus diversas ocupaciones, el monto de los productos de la tierra, del papel que se fabricaba, etc., constándonos que todo esto era anotado cuidadosamente en sus antiguos códices o libros de pinturas.

Destruídas lamentablemente las antiguas culturas precolombinas, es menester que el moderno indigenista reviva esa preocupación por conocer la realidad de esos pueblos, con el fin de hacer posible su nuevo florecimiento, en cuanto integrantes valiosos que tienen mucho que aportar a la vida de sus respectivas patrias. Condición para llevar esto a cabo, vale la pena repetirlo, es complementar los censos generales con encuestas especiales para aquellas zonas donde predomina la población indígena.



EDITORIAL

CENSUSES AND INDIAN POPULATION

The majority of the American nations are now working actively in collecting information for their respective censuses, not only that of population, but also of numerous other aspects related to the economy, sanitation, culture, agricultural production, dwellings, etc. With these censuses, more carefully prepared than ever, it can be expected that the information obtained will reflect, insofar as is possible, the progress achieved by the continental countries in the last ten years.

With respect to the American Indian populations, it must be recognized that, in view of the information that will be collected in these censuses, it will not be possible to determine absolutely either their total number or the degree of their acculturation. Nevertheless, among the data that will be obtained from the census questionnaires adopted by some of the countries, there will be very important information, such as that referring to lenguage, dwellings, type of alimentation, literacy figures, etc., which will make possible a new evaluation of the Indian problem. Once this data has been obtained, the countries with a high porcentage of Indian population will be able to carry out supplementary surveys which will permit a better view of the living conditions of the various groups of pre-Columbian origin. In the case of Mexico, for example, we know that special care has been taken to secure exact information on the number and location of those Indian nuclei which hold their lands as communal property, in order to proceed toward their full legal recognition, as set forth by the agrarian reform, resulting from the Mexican Revolution.

The obtaining of such data, more nearly reflecting the true condition of the native peoples, is indispensable to adequately plan Indianist action and to interest governments and private institutions in this huge undertaking of incorporating millions of human beings into the national activity.

And it is worthwhile recalling, that there existed in the great pre-Hispanic civilization this same aim of determining the true human, economic and cultural situation by means of censuses. Thus we know that the Incas carried out periodic surveys, the results of which they carefully noted in their *quipus*. And we know that the ancient Mexicans, especially during Aztec times, used questionnaires to determine the number of inhabitants, theirs various occupations, the total agricultural production, the paper being made, etc., proof of which we have in the careful notations made in their ancient codices or books of paintings.

The ancient pre-Columbian cultures unfortunately destroyed, it is necessary that the modern Indianist revive this concern for learning the true situation of these people, for the purpose of making it possible for them to flourish as useful sectors which have much to contribute to the life of their respective countries. The condition necessary to make this a reality, and it is worthwhile repeating it, is to complement the general census with special surveys in those zones of predominantly Indian population.



PROBLEMAS ECONÓMICO - SOCIALES DE LA EDUCACIÓN EN LA AMÉRICA LATINA

por ANÍBAL BUITRÓN

Summary

This article shows why the problem of illiteracy is not the exclusive domain of education and the educators, but that it is very closely related to the great economic and social problems; that is, illiteracy is not remedied simply by increasing the number of teachers, improving their preparation, and creating more schools.

For education to have force and to be extended to all illiterates, specially to the Indians, it is necessary —more than to inaugurate schools and increase teachers— to create a vital interest so that the Indian feels an imperative necessity to learn to read and write. Before teaching anything, it must be clear that the new knowledge is going to fill a real need experienced by the people. If this is not the case, the necessity should first be created.

This article clearly shows that the way to create the feeling that education is necessary, is to see that the Indians are the owners of the land they work. Those who work their own lands have to solve numerous problems which require knowing how to read and write and therefore presuppose education, thus creating an interest in education. Those who work the land of others, although they may have learned to read and write, will soon forget, since the knowledge has no function for them.

The author of this article proves these statements, citing concrete cases that he had the opportunity of observing in communities of Ecuador where literacy programs have been carried out.

El analfabetismo en relación con el desarrollo cultural

Las condiciones de vida y trabajo de muchas gentes constituyen uno de los más grandes y difíciles obstáculos para el mejoramiento de la educación en la América Latina.

Es bien conocido que en casi todos los países latinoamericanos más de la mitad de la población vive en las zonas rurales. Esta población, casi en su totalidad y casi exclusivamente, vive de lo que puede producir trabajando la tierra. Sin embargo, en la mayor parte de los países de América Latina, sólo un pequeño porcentaje de esta gente vive y trabaja en tierras de su propiedad.

La diferencia en cuanto a la situación económica y social y a la actitud frente a la vida en general, entre aquellos que viven y trabajan en su propia tierra y aquellos que viven y trabajan en tierras que no les pertenecen, es muy grande y tiene mucho que ver con las posibilidades de éxito o de fracaso de cualquier programa educativo.

América Indígena.—Vol. XX, Nº 3.—Julio, 1960.

Los primeros disponen de más tiempo, disfrutan de más libertad y tienen mayor interés que los segundos para aprender a leer y a escribir, para aceptar mejores técnicas de trabajo y mejores herramientas para incrementar su producción.

Además, como no están sujetos a un patrono y tienen por lo tanto que tomar ellos mismos toda decisión, se dan cuenta de la necesidad y del valor del conocimiento de la lectura y la escritura y saben que cualquier aumento de lo que producen es para su propio beneficio. Consecuentemente, tienen interés por aprender. Los segundos trabajan prácticamente todo el tiempo realizando la misma tarea y su única recompensa es un salario ínfimo que no tiene absolutamente ninguna relación con lo que producen. Se dan cuenta por esto que las mejores técnicas, las mejores herramientas y el incremento de la producción no les beneficia en nada. Consecuentemente, no tienen interés por aprender.

Como sus pobres salarios constituyen su único ingreso, necesitan la ayuda efectiva de todos los miembros de la familia para poder subsistir. Es por esto que esta gente tiene a sus hijos trabajando en vez de tenerlos en la escuela. Es porque necesitan de verdad los pocos centavos que pueden traer los niños a la casa.

Bajo estas condiciones, creemos nosotros que no sería aconsejable tratar de enseñarles a leer y escribir ya que será difícil si no imposible para ellos comprender el valor, la necesidad o la utilidad que podría tener el alfabeto.

Tampoco sería aconsejable, mientras subsistan estas condiciones, enseñarles mejores técnicas y el uso de mejores herramientas ya que ellos saben que aunque produzcan más, sus salarios seguirán siendo los mismos.

Fue por todo esto que en el IV Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Guatemala en mayo de 1959, el autor de este artículo presentó una recomendación que fue aprobada y que dice:

> *Considerando:* Que la labor educativa en los grupos indígenas no podrá ser efectiva a menos que tenga como base las necesidades e intereses sentidos por los mismos indios;
>
> Que el mejoramiento económico, social y político constituye un poderoso incentivo para que el indio se interese y busque una mejor educación;
>
> Que mientras algunos grupos indígenas continúen viviendo en condiciones inferiores económicas y de explotación, la educación no tendrá ni sentido ni valor;
>
> Que la difícil situación económica y social que confrontan algunos grupos indígenas ha dificultado y dificulta su mejoramiento educativo.

Recomienda: 1º Que antes de iniciar un programa educativo se estudien, conozcan y tengan en cuenta la ideología, la situación económica y social de los grupos indígenas, ya que éstas condicionan los intereses y necesidades sentidos por los indios.

2º Que en aquellos grupos indígenas en los cuales no existen todavía intereses y necesidades sentidos por la educación, se realicen todas las labores conducentes a motivarlos y crearlos, como paso previo al establecimiento y desarrollo de los programas educativos.

3º Que los gobiernos americanos, de acuerdo a sus particulares formas de administración educativa, nombren comisiones integradas por autoridades antropológicas, lingüísticas, asistenciales, sanitarias y de fomento económico, tanto nacionales como internacionales, para llevar a la práctica las recomendaciones anteriores. (Aprobada el 25 de mayo de 1959).

Necesidad de crear intereses

Creemos, pues, que se debe enseñar a la gente lo que ella entiende, lo que ella necesita y lo que ella puede utilizar. De otra manera, el tiempo, el dinero y el esfuerzo quedarán perdidos.

Esto es exactamente lo que ha sucedido con algunos programas de alfabetización. Se ha alfabetizado a gente que en su vida diaria no tiene ninguna necesidad ni oportunidad para leer y escribir. El resultado ha sido que después de pocos meses ha olvidado todo lo que aprendió.

Un caso concreto es el que observamos nosotros en la Provincia del Chimborazo en el Ecuador. Llegamos a esa provincia con el fin de realizar algunas investigaciones sobre las condiciones de vida de los campesinos, exactamente tres meses después de que varios de ellos habían recibido el certificado de haber sido alfabetizados.

Cuando les pedimos que escribieran sus nombres no pudieron hacerlo, pues habían olvidado hasta esa elemental destreza porque sencillamente en los tres meses transcurridos nunca se les presentó la oportunidad o la necesidad de escribir o de leer nada.

Por eso, antes de enseñar cualquier cosa, deberíamos asegurarnos que el nuevo conocimiento va a llenar una necesidad verdadera y sentida por la gente. De no ser así, primero deberíamos crear la necesidad.

Para crear una necesidad se requiere, en muchos casos, un cambio tan grande en el status quo, esto es en las condiciones económicas, sociales, políticas, etc., mantenidas, protegidas y defendidas por las minorías que detentan el poder, que resulta muy difícil y aún im-

posible lograrlo. Y es natural que las minorías en el poder no ofrezcan su concurso para ningún cambio que pueda afectar sus intereses.

Tal es el caso, por ejemplo, de las grandes masas de campesinos que mientras no se conviertan en propietarios de las tierras que trabajan, no tendrán ningún interés por la alfabetización, por las nuevas técnicas o por las nuevas herramientas.

Para ilustrar lo que hemos dicho tomaremos dos grupos indígenas del Ecuador. El primero incluye indios propietarios de las tierras que trabajan. El segundo comprende a indios que viven y trabajan en tierras de haciendas.

Los primeros, además de trabajar la tierra, trabajan también como tejedores. El trabajo agrícola no requiere todo su tiempo. Nadie les obliga a trabajar sólo en la agricultura y no hay necesidad de hacerlo. Distribuyen su tiempo como les parece mejor.

Los segundos son exclusivamente trabajadores agrícolas. Están obligados a trabajar todo el tiempo, día tras día y año tras año, en las labores agrícolas. No son ellos los dueños de su tiempo ni quienes pueden distribuirlo de acuerdo con sus intereses; es el patrono quien desea sacar el mayor provecho posible de lo único para lo cual están preparados los indios: el trabajo agrícola.

Los primeros, para poder vender las telas que tejen, tienen que ponerse en contacto con otras gentes, tienen que viajar e ir a otros lugares, tienen que aprender otros idiomas, conocer los itinerarios y horarios de trenes, buses y aviones, escribir nombres y direcciones de las casas, contar el dinero que reciben y el que tienen que dar como cambio. Entre esta gente hay una gran necesidad de saber leer y escribir. Así lo entienden y reconocen y por eso ellos mismos, sin que nadie les sugiera o les exija, envían a sus niños a la escuela.

Además, ellos mismos se esfuerzan por aprender a leer y escribir y por aprender el idioma de sus mejores clientes. Conocemos indios de este grupo que a más de hablar su lengua materna, el Quichua, hablan español e inglés.

Los indios que viven y trabajan en las haciendas, en cambio, no tienen nada que vender. No hay razón, ni necesidad, ni pretexto para que ellos viajen a otros lugares para que se pongan en contacto con otras gentes, para que deseen aprender otros idiomas. Además, no disponen de tiempo para ello, lo único útil e importante para ellos es saber cómo manejar el arado, el azadón o la pala y tener fuerzas para poder hacerlo.

Para esta gente no hay necesidad de saber leer y escribir. Esta es la gente que después de 3 meses de haber sido forzada a aprender a leer y escribir, vuelve a quedar tan analfabeta como antes.

El problema del analfabetismo, por lo tanto, no es un problema

exclusivo de la educación y de los educadores solamente. Está ligado muy estrechamente a los grandes problemas económicos y sociales.

Por lo tanto, quienes crean que para erradicar el analfabetismo es suficiente aumentar el número de maestros, mejorar su preparación y crear más escuelas, están completamente equivocados.

Aún llegado el momento en que un país disponga de todos los maestros y de todas las escuelas que necesita, comprobaría que todavía hay niños que no van a la escuela porque necesitan trabajar para ayudar al mantenimiento de sus familias o porque a sus patronos les conviene más que estén trabajando antes que yendo a la escuela.

Pero el incremento del número de maestros es también un problema económico-social. Si no hay suficientes maestros y si muchos de ellos no están bien preparados, habría que averiguar por qué no hay más y por qué no están mejor preparados.

Es bien conocido que en todo el mundo, pero especialmente en América Latina, los maestros y educadores en general están muy mal remunerados. Con el fin de ganar un poco más de dinero necesitan tener más de un empleo. Por esta razón, muchos de ellos no trabajan como maestros o como profesores a tiempo completo ni disponen de suficiente tiempo, energía y entusiasmo para desempeñar con eficacia ninguno de sus varios empleos.

Por esto muchos educadores están listos y enteramente dispuestos a abandonar la profesión en la primera oportunidad que se les presenta para conseguir un trabajo mejor remunerado.

El mejoramiento de los educadores

En vista de los bajos sueldos que se pagan a los educadores, muy pocos jóvenes se interesan por esta profesión. Si para mejorar la preparación de los maestros se aumentaran los años de estudio sin reconocer una mayor retribución económica habría todavía menos interesados en seguir la carrera del magisterio. Pero por otra parte, resulta ridículo que un muchacho de 12 años que ha terminado la escuela primaria, se gradúe de maestro a los 16. Quiere decir que hay maestros que apenas han dejado de ser adolescentes aún en aquellas comunidades en las cuales se considera que la edad es lo único que da respeto, autoridad y sabiduría.

A más de estar los educadores mal remunerados, su posición social es inferior a la de otros profesionales.

El hecho de que el maestro desempeñe una labor noble, abnegada y de inmenso valor, por lo general no ha servido para mejorar su situación económica y social. Es posible, naturalmente, que su situación social inferior se deba a la pobre remuneración que recibe. Mu-

chos otros profesionales tales como médicos, abogados, ingenieros, están mejor remunerados y gozan de una mejor posición social que los maestros y educadores en general.

Aun dentro del mismo campo educativo, cuando se trata de funciones de responsabilidad y prestigio, en vez de ofrecérselas a los educadores se las da a los médicos, ingenieros o abogados.

Por ejemplo en el Ecuador, hasta donde nosotros conocemos, solamente en dos ocasiones, y en ambas por muy breves períodos, se ha nombrado a educadores para ministros de educación. La práctica corriente es nombrar para este cargo a un abogado, a un ingeniero, o a un médico, más no a un educador profesional.

Es penoso decirlo, pero quien aspire a ganar lo suficiente para vivir decentemente y quien aspire a alcanzar una buena posición social, no podrá conseguirlo de momento siguiendo la carrera del magisterio.

Para terminar creemos necesario advertir que como hemos tratado los problemas económico-sociales de la educación en América Latina basándonos únicamente en observaciones y experiencias personales en varios países de la región, no pretendemos otra cosa que llamar la atención de los lectores sobre la relación estrecha que existe entre los problemas de la educación y los grandes y difíciles problemas económico-sociales.



ENGLISH LANGUAGE SKILLS OF THE MESCALERO APACHE INDIANS

by Richard B. Scott

Sumario

Una encuesta realizada entre los Apaches de Mescalero, Nuevo México, EE. UU., tanto en las escuelas particulares, como en las del Gobierno, ha demostrado que sus conocimientos de la lengua inglesa no son todavía, suficientes para que puedan aprovechar todas las oportunidades que la sociedad preponderante les brinda. Esta encuesta ha demostrado que la adquisición de una segunda lengua se consigue, si al ejercicio que se hace en los salones de clase, se suma la conversación con los que hablan correctamente el idioma.

Los que hicieron la investigación entre los Apaches de Mescalero, encontraron que a pesar de que algunos estudiantes tienen el inglés como lengua materna, sin embargo no poseen mayor dominio del idioma que los otros. Este hecho se explica suficientemente, debido a los matrimonios celebrados entre parejas cuya lengua común es el inglés.

La importancia de hablar con soltura la segunda lengua entraña tres aspectos distintos, a saber: es necesaria para que se logre llegar a conversar de una manera automática. Es el mejor medio —a juicio del autor— para la plena incorporación con la sociedad predominante, que considera extraños a los que carecen del dominio de la lengua. Es el medio por el cual, el individuo se reconoce a sí mismo, o como miembro de la sociedad, o como ajeno a ella. Estos tres aspectos se combinan para limitar o aumentar las oportunidades con que cuenta el individuo para llegar a la completa incorporación. La carencia del idioma puede significar el fracaso en el intercambio social. Por tanto se puede concluir, que mientras los indígenas de Mescalero no alcancen un alto nivel en la adquisición del idioma, siempre se verán gravemente impedidos en el logro de su desarrollo económico y social.

A non-English speaking ethnic group living in the United States today and wishing to improve its position relative to the dominant society both economically and socially, must obtain fluency in English. So that any linguistic impediment to meaningful social intercourse will be minimized. Groups that find themselves widely dispersed in American society seem to adapt themselves more quickly than more isolated, unified groups. And usually urban dwellers seem to adjust linguistically more rapidly than rural people. The case in question is the American Indians, in particular those of the Southwest, who have for a variety of reasons remained relatively isolated on the reservation. In this paper the English language skills of a sample of adolescents from the Mescalero Apache Indian Reservation will be examined. From this examination conclusions will be drawn as to the

social and economic implications of language skills in regard to the relationships of these Indians with the dominant group.

Background

The leaders of the Mescalero Apache Indian Reservation in southern New Mexico are taking an active interest in the social and economic development of their tribe. Since the end of the war in 1945, with the ever rising national economy, more decisive steps have been taken to implement this development than before. Although in some cases various Federal Government projects have acted as originating forces, for example the Indian Relocation Program, much of the incentive for development on the reservation has been local. The Mescalero tribe operates a store, a "snack shop", a combined motel, restaurant, curio shop and gas-station, as well as a timber industry. The Fourth of July Puberty Rites have developed into a major tourist attraction with the introduction of a rodeo, dances performed by various Indian groups, and the usual fair-type concessions, in addition to the traditional and more serious ceremonial aspects.

With several of these developments there have been problems of obtaining qualified administrative personnel and of maintaining unskilled help for service positions, ie. waitresses, etc. Non-Indian managers have at times been hired by the Business Committee.[1] But attempts were being made to end this practice by the short term hiring of a manager-adviser whose job it was to train promising local people to take over. The results of these attempts are unknown to us.

A survey of the Mescalero Schools

At the request of the Mescalero Business Committee a vocational guidance survey was conducted on the reservation in 1955.[2] Under the circumstances this seems to have been a wise step in the desired direction. But a subsequent study of the English language skills among Mescalero junior-high and high school students has produced what we consider to be important additional data for a clearer understading of the existing problems of the tribe.[3] This paper deals directly with

[1] This is the Apache equivalent of the Tribal Concil found in other Indian groups.

[2] William T. and Golda V. B. Ross, "Backgrounds of Vocational Choice: An Apahce Study", *The Personnel and Guidance Journal*, January 1957.

[3] Richard B. Scott, "Acculturation Among Mescalero Apache High School Students", unpublished Master's Thesis, University of New Mexico, 1959. The data were collected during the spring of 1958. The present paper is mainly abstracted from this thesis.

the problem of language skills and their importance to new and future tribal projects. Although this aspect was not ignored in the vocational survey it does not seem that language skills were given adequate emphasis.

The problem

For simplicity the problem can best be put as a series of questions.

1. How many Mescalero students have English as their native language and how do they compare with students whose native language is Apache? Defining for this purpose the language that the child learns first as his native language.

2. How are language skills affected by increases in age and grade in school?

3. How do Mescalero students compare with non-Indian English speaking students of a lower age and grade level?

Once the answers to these questions are found conclusions on a wider scale may be drawn.

The Sample

The study focused on four different schools for the collection of data. These schools were: Albuquerque Indian School, Tularosa High School, Ruidoso Junior-High and High Schools, all in New Mexico. The first is an Indian boarding school. The other schools are integrated public schools in the area of the Mescalero Apache Indian Reservation.

A fifth school from which comes the data on the non-Indian English speaking sample, is Jefferson School, Gallup, New Mexico.[4]

The sample used consisted of 53 Mescalero Indian students ranging from the 7th to the 12th grade in school. This included all but four official students from the Mescalero area schools, who were absent during our visits. Twenty-four of the students were girls, 29 were boys. In age they ranged from 12 to 20 years. Thirty of these students attended public schools in the Mescalero area. Twenty-three Mescalero students attended the boarding school. In passing it is important to note that there was no significant difference found to exist between the students attending the different types of schools.

The non-Indian sample numbered 77 individuals. Using surnames as an indication of the ethnic composition of this sample, it was found

[4] This data was supplied by the Research Project on the Adjustment of Indian Children in the Public Schools of New Mexico, University of New Mexico, Miles V. Zintz, Director.

that there were seven Spanish names present. The sample represents the 5th and 6th grades in school.

Obviously the sample is small for statistical analysis but it must be remembered that it is a "captive" audience. Because the survey was not based on voluntary participation but was undertaken in the school and included almost all of the officially registered students in each school. The exceptions have already been mentioned. The sample should therefore represent a fair cross-section of the families on the reservation within particular age ranges. The findings tend to confirm this.

The Test

"Diagnostic Test For Students Of English As A Second Language"[5] was administered under controlled conditions in school rooms, conference rooms or lunch rooms. Except for the few who missed the first testing session through absenteeism, the test was administered in a group situation. No restrictions were placed on the period of time within which the tests were to be completed. This test was originally developed to measure the level of understanding of the English language for foreign students whose second language is English. A perfect score for the test is 150 points. A score of over 125 points is considered to indicate a high enough level of achievement in English to be able to participate in college studies in the United States.[6]

The Findings

The scores for the sample ranged from 5 to 147 points. The arithmetic mean score was 108.7.

1.There were nine persons who stated that their native language was English. These students were questioned to be sure that they understood the definition which was explained to each group before being tested.

The compartive sample was matched for sex, age, grade in school, and similar school background. When the analysis of variance was applied to the test scores it was found that the F ratio between the two variables was less than 1.0. When this situation occurs, where the variance of the proper error term is larger than the variance of the term tested, the usual interpretation is that the variance of the

[5] A. L. Davis, Director of American Language Center, The American University, Washington, D. C., Educational Services, 1730 Eye Street, Washington 6, D. C., 1957.

[6] A. L. Davis, *op. cit.*, "Instructions For Administering The Test".

terms in question does not differ significantly from that expected by chance. See Table 1.

TABLE 1

NATIVE LANGUAGE ENGLISH

Source of Variation	*Sum of Cases Squared*	*Degree of Freedom*	*Mean Square*	*F Ratio*	*Significance*
Total	2,858.50	17			
Between Columns	76.06	1	76.06	—	Not Significant
Within Columns	2,782.44	16	173.90		

Five students who indicated English as their native language had parents who had different native languages. In some cases the father and mother represented different Indian groups with different languages. There were also cases in which the parental languages were Apache and Spanish, and English was the common tongue. In the other cases the parents' native languages are not known but might be expected to follow this pattern. It cannot be expected that parents who speak English only as a second language should produce children fluent in English.

2. As age and grade in school increased fluency in English tended to improve. See Tables 2 and 3. One probable variable which may be considered at this point is that of selectivity. It is probable that the students who drop out of school over the years are those whose backgrounds are least oriented to the goals of the dominant society. And a similar situation should be expected to some extent with the less intelligent students. On the other hand, the compulsory school attendance law will probably hold this variable in check until the critical age level is reached. The loss of these students would of course tend to raise the mean achievement of the particular group involved.

In the age 12 category there was only one individual whose score was very high, and who might be considered an exception. This score is not included in Table 2.

Behind this suggested conclusion is the assumption that, as the students' ages and number of years in school increase so does the period of contact with English-speaking people and the amount of factual knowledge gained in school. It would therefore seem reason-

able to expect an increased fluency in English. The data support this assumption.

TABLE 2

AVERAGE SCORE FOR EACH AGE GROUP

Age	*Average Score*	*Number in Sample*
13	75	5
14	98	8
15	94	7
16	110	12
17	123	9
18	126	6
19	131	3
20	127	2

TABLE 3

AVERAGE SCORE FOR EACH GRADE LEVEL

Grade in School	*Average Score*	*Number in Sample*
7	85	10
8	83	8
9	123	7
10	113	13
11	123	7
12	132	8

3. The whole Mescalero Apache sample made an appreciably lower mean score on the test than did the sample of non-Indian students from a lower age and grade level. The Mescalero sample obtained a mean score of 108.7 while the non-Indian sample obtained a mean score of 130.5. Although caution must be used in considering these results because the samples are products of different schools, the data suggests that the Mescalero students are inferior in English language skills to the non-Indian sample. While the mean score for the non-Indian sample is well above the minimum "satisfactory" score, the Mescalero sample is far below it.

If the test used is only the amount of factual knowledge gained in the different years in school, then it might be expected that junior-high and high school students, regardless of ethnic group, would do as well or better than grade school students, regardless of ethnic group. On the other hand, if the test measures variables other than the strictly mechanical processes of learning, it might be expected that differences in ethnic group would be apparent. And this seems to be the case.

Summary and Discussion

A small number of Mescalero students have English as their native language. They are no more fluent than the rest of the sample. An examination of the data shows that these students are the result of ethnic intermarriages in which the common tongue between parents is English.

The findings indicate that contac over a period of years, including the cumulative contact and training in school, tends to result in progressively greater fluency in English. The minimum expectations of each grade in school can probably be considered as a major factor in this advance.

When the mean score for the sample is considered and compared with the mean score of non-Indian grade school children, the Mescalero students, as a group, can be considered insufficiently fluent in English to take full advantage of the opportunities offered by the dominant society.

It may be asked if the expectations in each grade in school for the Indian students are the same as those for the non-Indian students. If the expectations are the same then obviously they are not met by the Indian students.

At this stage it seems important to indicate some of the possible effects of poor language skills vis-a-vis the dominant society. First, there is the limitation on effective communication in the mechanical sense. If a persons cannot understand the language of the society and cannot be under-stood, obviously he cannot participate in it. Secondly, lack of fluency in the language of the greater society identifies an individual as an outsider. This will tend to limit the degree to which he is able to engage in meaningful interaction with that group. Thus his status in society will probably not be that of an equal.

The fact that there is group identification as Apaches must not be ignored. First hand observation, and statements made by informants in both types of school indicates that the Apache students form cohesive social groups vis-a-vis other groups. They tend to speak Apache among themselves. Whether or not these are other tribal groups or

non-Indian. The exception to this pattern was a small group of boys attending the Indian school who, when together, spoke only English although they were all Mescalero.[7] To retain membership in a particular social group a person must "speak its language", whether it is Apache or some form of English. Language in this case is an expression of group membership and may act as a deterent to fluency in English. Outside pressures probably act to reinforce group feeling and cohesion.

The third point relates to the person who finds himself outside his social group vis-a-vis the dominant society. Recognizing his inability to express himself clearly in the second language, the non-fluent person sees himself as an outsider, and thus, any interaction in which he participates is of limited value for him. Such an experience can in fact make the person involved feel inferior and incapable of participating effectively in the greater society. A combination of these effects can lead to the withdrawl of the persons from these unrewarding contacs. Thus there may be an unwillingness to participate in activities which tend to place him in a position where social intercourse is likely, particularly in relation to the dominant society.

Conclusion

Reactions similar to those described above have been reported to exist among the Mescalero Apache Indians.[8] There are undoubtedly many factors contributing to bring about these reactions. We believe however that language is one of the principal factors involved. Language is one of the most basic tools or institutions to be found in society. It is one of the most obvious means of social identification. Until satisfactory levels in English language skills are attained, whether through formal schooling or other means, it must be expected that the Mescalero tribe will continue to be seriously hindicapped in achieveing the goals of social and economic development hoped for by their tribal leaders and by the officials of the Indian Service.

There is no doubt that a great deal of detailed study needs to be done on the Mescalero Apache Indians by psychologists, sociologists and anthropologists with regard to their adjustment as individuals and as groups to the greater society. We hope that this paper may stimulate thought in its particular area of analysis as well as adding to the growing body of knowledge about the particular group involved. The principles involved, however, are not to be restricted to the Indians

[7] R. B. Scott, *op cit,*, p. 78. This information was supplied by a member of the group.

[8] W. T. and G. V. B. Ross, *op. cit.,* pp 273-274

of New Mexico or to the United States. They are general principles and spell out the importance of language skills in the adjustment of "minority" groups to a greater society.

BIBLIOGRAPHY

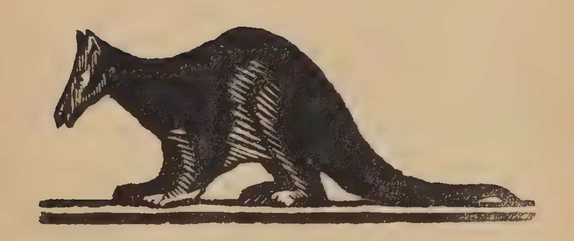
[1] Nelson, Lowry, "Speaking of Tongues", *American Journal of Sociology*, Vol. 54, November 1948, pp. 202-210.

[2] Rosenquist, Carl M., "Linguistic Changes in the Acculturation of the Swedes of Texas", *Sociology and Social Research*, Vol. 16, January-February 1932, pp. 221-231.

[3] Ross, William T. and Golda V. B., "Backgrounds of Vocational Choice: An Apache Study", *The Personnel and Guidance Journal*, January 1957, pp. 270-275.

[4] Sasaki, Tom T. and Olmsted, David L., "Navaho Acculturation and English-Language Skills", *American Anthropologist*, Vol. 55, N° 1, January-March 1953, pp. 89-99.

[5] Scott Richard B., "Acculturation Among Mescalero Apache High School Students unpublished Master's Thesis, University of New Mexico, 1959.



LA "COMUNIDAD", Y EL PROBLEMA INDÍGENA EN CHILE *

por ALEJANDRO LIPSCHUTZ

Summary

Since the land problem is of interest in all Latin America, it is published here an article by Alejandro Lipschutz which poses the question: Should land be the non-transferable property of the Indians who work it or should it be the non-transferable property of the Community?

To answer this question, the author studies land-holding conditions in pre-Columbian times, in several of the most far-advanced countries, like Mexico and Peru. This study leads him to the definite conclusion that land was non-transferable community property. After the Conquest, land began to be distributed as transferable private property, resulting in the disastrous feudalism that converted the Indian into a lifetime slave.

The author also takes up the recommendations of the various Inter-American Indian Congresses, wherein it has been clearly expressed that there is a need to constitutionally guarantee the non-transferable communal property of the Indian, whether it be called *ejido*, *ayllu*, *parcialidad* or reservation. The important thing is to defend the Indian from the rapacity of his despoilers.

The author's conclusion is that the Community must be preserved as an aggregate of non-transferable lands for the purpose of protecting the Indian against the loss of his lands. The preservation of the Indian community as an aggregate of non-transferable lands does not presuppose the communal exploitation of these lands, but leaves open the possibility of an individual or cooperative exploitation.

Introducción

Se discute un problema que es reconocido por todos como fundamental para nuestros compatriotas araucanos. Es un problema fundamental, en primer lugar, para los 130 mil araucanos campesinos, agricultores. Pero este problema es de importancia suma, como veremos, también para los araucanos que viven en las urbes de nuestro, país, y para todos nosotros, chilenos.

El problema, a la primera vista, es de orden legal: es la cuestión de si la tierra que trabajan los araucanos, debe continuar siendo propiedad de la llamada *Comunidad Indígena* o si esta tierra debe pasar a ser *propiedad particular* de cada uno entre quienes la trabajan.

* Leído el 9 de Junio de 1959, en la Sala de Conferencias de la Biblioteca Nacional, en el Foro auspiciado por el Departamento de Extensión Cultural de la Universidad de Chile, por el Instituto Indigenista de Chile y por la Corporación Araucana de Chile. Remito también a mi libro "*La Comunidad Indígena en América y en Chile*". Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1956. pp. 205.

Esta cuestión de orden legal no es propiamente chilena, sino es, desde hace 450 años, problema álgido desde México hasta nuestro país. La questión de quién es o deber ser el dueño legal de las tierras agrícolas en la Colonia siempre y forzosamente surgía inmediatamente después de haberse consumado la Conquista, en una u otra parte de lo que es hoy día Hispanoamérica.

La propiedad precolombina de la tierra

Antes de hablar de Chile conviene informarse sobre las condiciones de propiedad territorial agrícola en tiempos precolombinos en países americanos con vida cívica ya más diferenciada como México y Perú. Se dispone, para México, de la obra clásica del oídor Alonso de Zorita que era juez durante casi veinte años en México y otras partes de América, casi inmediatamente después de la Conquista. Zorita se refiere al llamado barrio, o *calpulli*, del antiguo México y resume su condición legal en las siguientes palabras: "Estas tierras no son en particular de cada uno del barrio, sino *en común del calpulli, y el que las posee no las puede enajenar*, sino que goze de ella por la vida, y las puede dejar a sus hijos y herederos".

Es útil que nos fijemos en los detalles de esta definición. Zorita, hombre de tanta sabiduría jurídica y de larguísima experiencia práctica, habla en su definición de tierras que "no son en particular de cada uno"; pero deja constancia de que por el hecho de trabajarlas "*las posee*", y las posee de tal modo que "las puede dejar a sus hijos y herederos".

Es comunal la propiedad territorial agrícola también en el Perú y otras partes de Hispanoamérica aunque en cuanto a los detalles hay amplia variación. Pero estas variaciones son sin perjuicio para la condición jurídica esencial: la Comunidad agrícola indígena es como diremos hoy en día, *persona jurídica*, cuyas tierras "no se podían enajenar", como lo establece otro gran autor del siglo XVI, José de Acosta, al referirse al Perú.

Los datos sobre la Comunidad Indígena agrícola en Chile son mucho más escasos que para México, Perú, Colombia. El eminente pensador que era el finado Ricardo Latcham resume la situación en Chile en las palabras: la tierra "pertenecía en último término a la Comunidad", aunque el usufructo era individual. A idéntica conclusión ha llegado más recientemente el sabio antropólogo norteamericano de la Universidad Católica de Washington, el Profesor Cooper, ahora ya difunto.

En Chile no se había llegado todavía al señorialismo precolombino característico de México y de Perú que en cierto sentido complica el problema de la propiedad territorial en aquellos países. Consta que

en Chile los caciques o jefes hereditarios son, como dice el Padre Rosales, "cabezas de familias y linajes" pero no son señores feudales y no son "dueños" de las tierras. Es el conquistador español del siglo XVI el que interpreta la ley indígena territorial de Chile, erróneamente, a su modo feudal. A su modo feudal y erróneamente interpreta el conquistador también la ley de la encomienda. En sus conceptos legales el neo-feudal llega a ser desbordante: "El cacique y los demás indios que me pertenecen", escribe Bartolomé Flores, encomendero de Talagante, en un documento fechado en Santiago el 24 de Abril de 1550.

Decretos del Libertador versus Cédulas Reales

El poder real peninsular es muy consciente del peligro que encierra semejante interpretación neo-feudal, o diría hiper-feudal. El poder real *se opone* a esta interpretación como lo atestiguan repetidamente las cédulas reales.

Citaré sólo dos de estas cédulas, las que me atrevo decir, revelan verdadera sabiduría jurídica por parte de las instituciones y personas peninsulares responsables, y que hasta hoy pueden servirnos de guía en el problema de propiedad territorial indígena:

Año 1560: Que a los indios "se les conserven [sus tierras] como las hubieren tenido antes".

Año 1642: "Que a los indios que se les dexen todas [las tierras] que les pertenecieran assi en particular como *por Comunidades... y por ningún caso no se les pueden vender, ni enajenar*".

La Comunidad de las tierras que el agricultor "posee" sin que las pueda enajenar, para servirnos de la forma de expresión de Zorita, ha resistido en México y en Perú a las tendencias señoriales feudales que rigen la vida económica y social de este mundo precolombino. La Comunidad ha resistido también en el mundo colonial, gracias al proteccionismo estatal de la Monarquía, y a pesar de todos los perjuicios y pérdidas que había sufrido. La enorme vitalidad de la Comunidad indígena radica en el hecho de ser ella organización de verdadera *defensa legal* para el agricultor indígena, como se percata también el poder real peninsular.

Desde el punto de vista de la propiedad territorial indígena el tiempo de la Independencia de las repúblicas hispanoamericanas es incomparablemente más perjudicial que la Colonia. Mientras que decretos reales defienden los derechos de la Comunidad y propugnan su *conservación*, decretos de los Libertadores y Protectores propugnan la *liquidación* de la Comunidad indígena. Así versa el Art. 3º de un decreto de Simón Bolívar, "Encargado del Poder Dictatorial del Perú",

del 8 de Abril de 1823: "Las tierras llamadas de Comunidad se repartirán" etc. Y el Art. 2º que le precede dice con toda claridad que a los indios "se les declara propietarios de ellas [las tierras], para que puedan venderlas o enajenarlas de cualquier modo".

Este decreto del año 1823 anticipa la historia de la Comunidad indígena en el siglo XIX y comienzo del siglo XX.

La política resumida en el mencionado decreto del Libertador fue adoptada en la mayoría de las repúblicas que surgieron de la independencia, con variaciones, por cierto, que no interesan mayormente en nuestro contexto. Lo que a nosotros aquí en primer lugar interesa es el tremendo hecho de que en el siglo de la Independencia de las repúblicas latinoamericanas se produjo en grandísima escala, como no la hubo nunca antes desde México hasta Chile, la inquilinización del campesinado indígena *porque se "repartieron"* las tierras de las comunidades indígenas. De la división y repartición de las tierras, de la liquidación de la Comunidad, resultó no la propiedad particular del indio campesino, sino resultó el *latifundio.* Y el observador científico objetivo no puede menos que suponer que esta suerte de las tierras de la Comunidad, es decir su transformación en parte integrante de los latifundios, era el *fin* que se codiciaba al propiciar con métodos legales apropiados la repartición de las tierras de la Comunidad entre los antiguos comuneros en calidad de propiedad particular enajenable.

No debemos caer en el error de pensar que lo que sucedió en la América Hispana haya sido algo de particular, ajeno a lo que ha sido la suerte del campesino europeo. No es este el caso. Lo mismo ha sido la suerte de las tierras campesinas también en Europa. Las guerras de campesinos de la Europa central al fin del siglo XV y en el siglo XVI lo atestiguan de modo espectacular. Lo atestiguan también los sucesos agrarios en el curso de la Revolución Francesa. Tanto más estoy compenetrado de la convicción de que las cédulas reales del siglo XVI y XVII tendientes a contrarrestar la liquidación de la Comunidad indígena americana eran de gran sabiduría.

Pero dejemos las Cédulas reales y los Decretos del Libertador. Volvamos a nuestro Chile de 1959.

El problema de la enajenación de las tierras indígenas en Chile

En Chile existen más o menos tres mil comunidades indígenas con un total de más o menos medio millón de hectáreas. Según las estadísticas oficiales la población en estas comunidades asciende a 127,000 individuos. Es ampliamente conocido que los indígenas viven en pobreza, no aprovechando debidamente las tierras a disposición de los comuneros. Se buscan remedios— y surge la idea de que el mal es la

Comunidad indígena—, es decir la situación legal que no permite a los comuneros enajenar los lotes de tierra que poseen trabajándolos. En la pobreza de los comuneros se basa la propaganda en favor de una liquidación de las Comunidades indígenas, declarando las tierras repartidas entre los comuneros, su propiedad particular *enajenable*.

Sin embargo, es lógico opinar que la suerte de las tierras declaradas legalmente propiedad particular enajenable de los excomuneros chilenos será la misma que a través de toda la América Hispana. Hemos expresado arriba la atrevida opinión de que el fin de la legislación que facilitaba la liquidación de la Comunidad a través de la América Hispana toda, era probablemente la transformación de las tierras agrícolas indígenas en parte integrante de los latifundios. No carece de interés que en la valiosa recopilación de leyes y decretos sobre tierras y legislación editada por la Contraloría General de la República del año 1929, varios decretos del año 1852 y 1855 llevan como título "procedimientos para la enajenación, empeño, etc. de terrenos de indígenas", y el mismo problema reaparece en varios decretos y leyes posteriores a 1866. También en el reciente Mensaje de la Comisión de Legislación y Justicia que acompaña el nuevo Proyecto de Ley por el cual se introducen cambios en el Decreto Nº 4111, se encuentra este párrafo significativo: "La liquidación de las comunidades, que la legislación estimó viable dentro de un plazo determinado, no se ha efectuado, en la práctica, en la forma y con el ritmo que suponía el legislador".

El hecho de que la liquidación legal de la Comunidad indígena siempre fue seguida por la inquilinización de los campesinos ex-comuneros nos obliga a opinar que la liquidación de la Comunidad indígena es improcedente. Opinamos que el punto de partida de toda la política agraria en bien de los indígenas debe ser una ley que declare que *las tierras de la Comunidad indígena son inalienables en perpetuidad*.

Son dos las consideraciones que en contra de este concepto se presentan.

La cooperativa agrícola

La primera de estas dos consideraciones se la puede resumir en una pregunta: ¿Acaso la conservación de la comunidad indígena con tierras inalienables resolvería las dificultades y tribulaciones del campesino indígena? Por cierto *no* las resolverá. La conservación de la comunidad indígena con tierras inalienables es, como hemos dicho, sólo el punto de partida de un programa de protección del indígena.

Es forzoso que las autoridades, y en primer lugar el Ministerio de

Agricultura y el de Tierras, intervengan por intermedio de la Dirección General de Asuntos Indígenas, en el renacimiento de la vida agrícola de las comunidades. Por dificultades y tribulaciones pasa también el campesino no indígena y no sólo en Chile sino en todas las partes del mundo. Las necesidades del comunero que "posee" las tierras que trabaja aunque "no las puede enajenar", como tan sabiamente lo dijo Zorita, son iguales a las del campesino en general. El campesino en nuestros días necesita *ayuda técnica* por parte de instituciones correspondientes; necesita también *crédito*. Es cierto, que en cuanto al crédito la situación legal del que posee tierras inalienables es distinta de la del campesino libre a enajenar y perder sus tierras. Sin embargo, no creo que las dificultades legales o reglamentarias por vencer serían insuperables.

Ningún campesino que pertenezca o no pertenezca a una Comunidad agrícola, puede trabajar y subsistir hoy día fuera de la *cooperativa agrícola*. Esto no vale sólo para Suiza, para los países Escandinavos, para Alemania, para Francia, sino vale también para nosotros. Son de incumbencia de la cooperativa agrícola la compra de semillas y abonos, la adquisición de maquinaria y de medios de transporte, ayuda mutua en los trabajos agrícolas, incluso en la cosecha, mejoramiento como riego y caminos, planificación de la economía agrícola, incluso selección de semillas. Todo este vasto programa de la cooperativa agrícola puede llegar a ser realidad sólo en colaboración estrecha con las instituciones correspondientes del Estado y en primer lugar con las estaciones experimentales del Ministerio de Agricultura. Se presenta para la cooperativa también el problema de la venta de los productos en común con eliminación de intermedios. Es, por cierto, un programa de sorprendente amplitud, pero un programa el cual encontrará su realización en Chile como lo encontró en otras partes del mundo. Quien conoce la realidad entenderá que en todo eso se plantean, en cuanto a la Comunidad indígena se refiere, grandes e importantes tareas para la Dirección General de Asuntos Indígenas.

Pero que no se olvide: con todo eso van juntas necesidades educacionales de gran vuelo cuya realización es posible sólo a base de una acción planificada.

La ley de la propiedad indígena en Estados Unidos y México

Cooperativa, comunidad indígena con tierras inalienables: cosa que a la primera vista parece tan contraria a las reglas reinantes para la propiedad territorial entre nosotros. Esto es la segunda consideración en contra del concepto de que debe ser conservada la Comunidad Indígena, con tierras inalienables.

"Cuando convenga a la economía ejidal, los núcleos de población podrán efectuar permutas parciales o totales de las tierras, bosques o aguas de su ejido por las de otro... Podrá también autorizarse la permuta de terrenos ejidales por terrenos de particulares, pero sólo cuando la operación sea evidentemente favorable para el ejido, [cuando] la acepte el 90 por ciento de los ejidatarios y opinen favorablemente a ella la Secretaría de Agricultura, el Cuerpo Consultivo Agrario y el Banco de Crédito Ejidal"...

A cada uno que entre nosotros toma contacto con estos problemas interesará especialmente también el Art. 158 del Código Agrario de México: Son inalienables las tierras del ejido, pero son también inalienables los derechos de cada uno de los ejidatarios sobre la parcela que tiene por dotación. Y según el Art. 162 "el ejidatario tiene facultad para designar heredero que le suceda en sus derechos agrarios; entre las personas que dependan económicamente de él, aunque no sean sus parientes".

El Instituto Indigenista Interamericano y la propiedad territorial

Uno de nuestros amigos indigenistas me dijo, con razón que sería conveniente llamar la atención también a las resoluciones de los Congresos Indigenistas Interamericanos, resoluciones referentes a la propiedad territorial de los indígenas. Es necesario que cada uno se imponga de que el Instituto Indigenista Interamericano es una institución de carácter oficial. En Marzo de 1953 el Consejo de la Organización de los Estados Americanos ha convenido un Acuerdo con el Instituto Indigenista Interamericano, para fines de estrecha colaboración entre ambas instituciones. El Acuerdo fue firmado por Alberto Lleras, entonces Secretario General de la Organización de los Estados Americanos, hoy Presidente de Colombia, y Manuel Gamio, Director del Instituto Indigenista Interamericano, uno de los más prominentes arqueólogos del contienente que ha dedicado toda su actividad a los problemas indigenistas.

El Instituto Indigenista ha tenido cuatro "Congresos Indigenistas Interamericanos"; en 1940 en la ciudad de Pátzcuaro, en México; en 1949 en Cuzco, Perú; en 1954 en La Paz, Bolivia y en Guatemala, C. A., en 1959. ¿Cuál es la opinión de esta institución oficial de tanto prestigio y que de tanta confianza goza por parte de la Organización de los Estados Americanos?

En el primer Congreso de 1940 se acordó "recomendar a los Estados de América, en cuyos territorios existen *comunidades* u otra suerte de propiedad indígena, *la conveniencia de que amparen constitucional-*

mente la existencia de dichas instituciones territoriales; y que, asimismo, dicten la legislación pertinente para organizarlas en cooperativas o en sociedades agrícolas que bajo la dirección técnica del Estado puedan incorporarse a la economía general del país".

Y más adelante: "que por la acción económica, social y cultural, se procure que las comunidades se desarrollen para incorpararse integralmente a la vida social de cada país".

El problema legal de la comunidad indígena se discute también en el segundo Congreso en Cuzco. El Congreso "recomienda a los Estados Americanos que dentro de sus instituciones jurídicas *reconozcan la personería de las comunidades indígenas,* llámense Ayllus, Parcialidades, Ejidos, Reservaciones; la empadronen y simplifiquen los trámites para su reconocimiento".

Y el Congreso de Cuzco va aún más lejos: "Recomienda a los países participantes que aún no lo hayan hecho, facilitar a las comunidades indígenas la adquisición de tierras de los latifundios colindantes".

También el tercer Congreso celebrado en La Paz, en 1954, vuelve al problema de la propiedad territorial. Declara "solemnemente ... el derecho a la organización comunitaria, sindical y cooperativa".

La "liquidación" de la comunidad indígena en Chile

Lejos de mí hablar mal de quienes tienen opiniones contrarias a las mías. Sin embargo, después de todo lo que hemos oído sobre la Ley Federal de Estados Unidos, sobre el Código Agrario de México, y sobre el empeño hecho por una organización internacional de tanto prestigio como el Instituto Indigenista Interamericano, empeño tendiente a la conservación de la comunidad indígena y a su desarrollo ulterior —digo, después de todo eso, Uds. no me entenderán mal si les confieso que el fervor con el cual se hace propaganda entre nosotros en Chile por la derogación de las leyes que rigen la comunidad indígena araucana no me inspira confianza.

Hay quienes hablan en favor de la libertad cívica de los indígenas entendiendo por libertad el derecho de vender sus tierras. Se olvida en eso que el indígena que trabaja y por eso posee una tierra que no puede ser enajenada, no está privado, de ningún modo, de sus derechos cívicos; no sufre ningún menoscabo de su libertad. Semejantes limitaciones en la disponibilidad de lo que uno posee forman parte de la legislación moderna en todos los países del mundo. Ya la ley de la Sociedad Anónima significó cambio total de frente en cuanto a la disponibilidad de lo que se posee en común, al comparar con los conceptos que regían y continúan rigiendo para la posesión en común fuera de la sociedad anónima.

Hay quienes propugnan la liquidación de la Comunidad Indígena porque anhelan una asimilación cuanto más rápida del indígena al resto de la nación, saliendo el indígena del marco de la Comunidad y confundiéndose con los chilenos en general. No participo en conceptos semejantes porque encierran graves mal entendidos. ¿Cuáles son las expectativas del ex-comunero, del que vendió su tierra? Si él lo hiciera porque prefiere la vida urbana en calidad de obrero adiestrado, de profesor primario o secundario, de hombre de negocios, de profesional, por cierto no habría problema especial que sería distinto del problema general del movimiento del campo hacia la urbe a través del mundo entero. Sin embargo, la situación toma aspecto totalmente distinto cuando se trata de un grupo social o étnico el cual hasta ahora ha permanecido en condiciones sociales muy desventajosas. En la gran mayoría de los casos el campesino y en especial el indígena libre de vender su tierra, por el hecho mismo de haberla vendido, se proletariza, transformándose en inquilino o en proletario urbano de última categoría. Tal proletarización está muy lejos de significar asimilación a la cultura nacional. No puede ser nuestro anhelo el de aumentar el número de pobres y "rotos". Y es por eso que no quiero que se liquide la Comunidad indígena, y no quiero que la ley facilite tal liquidación.

Al propugnar la conservación de la Comunidad indígena como un conjunto de tierras inalienables quiero dejar bien en claro que me refiero exclusivamente al status legal de la propiedad territorial indígena, y de ningún modo al sistema de trabajar estas tierras. En el mismo marco legal puede haber dos distintos tipos de explotación: explotación individual, y explotación en cooperativa. Hasta ahora hubo, en nuestras comunidades indígenas, sólo explotación individual, con resultados lamentables como es de conocimiento general. En las condiciones existentes que radican en la historia de siglos, la explotación en cooperativa podrá tener éxito sólo si la ley garantiza la inalienabilidad de las tierras. La explotación en cooperativa presupone estabilidad en cuanto a la propiedad territorial. Tal seguridad la ofrece, en Suiza, o en Escandinavia, la propiedad campesina individual. No ofrece seguridad la propiedad individual indígena en América; pero si, ofrece seguridad la propiedad territorial comunal inalienable.

La asimilación del indígena a la cultura nacional

Pero volvamos al problema de la llamada asimilación del indígena al resto de la nación. El hombre culto del siglo XIX era eminentemente internacional. Como yo crecí en el siglo XIX y no en el siglo XX puedo decirles que era realmente así. Soñábamos que de un momento a otro

desaparecerían las minorías étnicas; lo anhelábamos de todo corazón. y estábamos seguros de que muy pronto todo el mundo sería igual en sus costumbres e incluso en su idioma. Espíritus nobles hasta se empeñaban en crear, o mejor dicho en fabricar, un idioma artificial común para toda la humanidad; de paso, resultó algo intermedio entre mal castellano y mul portugués. Hoy nos acostumbramos paulatinamente y sin darnos cuenta de eso, al hecho de que no han desaparecido y no están desapareciendo las llamadas minorías étnicas, o nacionales, u otras. Me recuerdo que en la conferencia de Versalles en la cual al final de la primera Guerra Mundial, se resolvía hace cuarenta años la suerte de Europa, Lloyd George, uno de los grandes estadistas británicos respetado por todos y también por mí, brillaba confundiendo la entidad nacional de los eslovacos que forman parte de la Checoeslovaquia de nuestros días, con la entidad nacional de los eslovenos que forman parte de la nueva Yugoeslavia. Mientras tanto han surgido, ante nuestros ojos las más diversas especies de repúblicas, federales u autónomas, en Europa y Asia. Ahora están surgiendo en Africa y los ciudadanos son todos puros negros.

No veo ninguna necesidad de orden cultural para que un chileno de habla araucana se transforme en chileno de habla castellana exclusivamente. Ya que los que hablamos el castellano somos la mayoría, es por cierto forzoso que los araucanos hablen también el castellano. Es forzoso que sean bilingües si quieren participar en la vida de la nación. Y la experencia nos demuestra que los dirigentes de la causa araucana son todos bilingües. La escuela araucana primaria, con enseñanza de la lengua araucana, contribuirá a transformar a los araucanos en buenos chilenos bilingües.

Nunca debemos perder de vista el hecho francamente transcendental de que tanto el idioma, como la costumbre, el mito, el arte popular son valores *culturales*. Sólo los modernos bárbaros, que sean ellos de habla española, inglesa o francesa, se imaginan ser cultos, creyendo que todo eso no tiene valor alguno.

Quien propugna la derogación de las leyes protectoras de la Comunidad agraria indígena, propugna con eso mismo la liquidación de la Comunidad y se hace responsable de la pérdida de valores culturales que forman parte de nuestro patrimonio cultural nacional. Estos valores culturales también nos honran a nosotros, igual que honran al Perú, a Bolivia, a Colombia, Al Ecuador, a México.

La nueva ley de protección de la comunidad indígena en Chile

Al terminar mi exposición creo que será útil resumir mi punto de vista en los siguientes puntos:

1. No debe ser liquidada la Comunidad indígena ahora existente, sino la nueva ley debe más bien declarar *las tierras indígenas inalienables en perpetuidad.*

2. La exigencia de conservar *la Comunidad como un conjunto de tierras inalienables* obedece no a razones de orden dogmático, partidista o político, sino y exclusivamente, a la necesidad de proteger a los indígenas contra la pérdida de sus tierras.

3. La conservación de la Comunidad indígena como conjunto de tierras inalienables no presupone explotación comunal de estas tierras, sino deja abierta la posibilidad de una *explotación individual o cooperativista.*

4. La conservación de la Comunidad indígena en el sentido indicado es, en las condiciones dadas, la única forma legal de propiedad territorial que da *garantía de aquella estabilidad que es necesaria* tanto para una exitosa explotación individual como para una exitosa explotación cooperativista.

5. La ley debe servir de base para un *Reglamento-Ley para regir la vida de la Comunidad indígena* incluso la elección de un Gerente y de Regidores; para la repartición de las parcelas de tierra inalienable que cada uno de los comuneros poseerá trabajándola, con el derecho de dejarla a sus herederos; para los pormenores de la transferencia de la tierra a la Comunidad y compensación por ella, al retirarse el comunero de su parcela.

6. La ley proveyendo la inalienabilidad de las tierras de la Comunidad indígena debe al mismo tiempo dejar definitivamente en claro que la pertenencia de un indígena a semejante Comunidad no presupone y *no significa de ningún modo exención o restricción de las obligaciones o derechos cívicos.*

7. La ley debe proveer: (a) *amplia ayuda técnica y crediticia* del Gobierno para la Comunidad indígena; (b) creación de un *fondo de tierras fiscales* para acomodar a aquellos indígenas los cuales se ven obligados a salir de la Comunidad por escasez de tierras.

8. La ley debe proveer: (a) un *amplio plan de educación primaria en lengua araucana;* (b) *escuela normal* para profesores araucanos; (c) escuelas de *alfabetización para adultos.*

9. La ley debe proveer la creación de un *Departamento de Sanidad Indígena,* como parte integrante del Servicio Nacional de Salud.

Como no nací en tierra chilena o hispanoamericana, podría uno argumentar que no me corresponde meterme en cosas tan delicadas como legisación indígena, inquilinos, pobres y rotos.

Sin embargo, clamo enfáticamente por mí derecho de meterme en todas estas cosas delicadas. Y no es sólo mi derecho, sino es mi deber sagrado. Comparto en eso la opinión vertida hace más de un siglo

por un hombre cuya memoria se celebra en este mismo momento, a través de todas las Américas:

"Yo he examinado con franqueza... todo lo que atañe a la organización de las sociedades humanas en las colonias, la desigual repartición de los derechos y de los goces de la vida, los peligros amenazantes que la prudencia de los legisladores y la moderación de los hombres pueden evitar, cualquiera que sea la forma de los gobiernos.

"Corresponde al viajero que ha mirado de cerca todo aquello que atormenta y degrada a la naturaleza humana, el hacer llegar las quejas del infortunio a los que tienen el deber de aliviarlo".

Son palabras de Alejandro de Humboldt escritas en julio de 1856. Tal vez no todos entre quienes celebraron recientemente su gloriosa memoria, han tenido presentes estos pensamientos del gran humanista de la primera mitad del siglo XIX.



UNA NOVELA DE RECREACIÓN ANTROPOLÓGICA

por ROBERTO WILLIAMS GARCÍA

Summary

In 1959 the University of Veracruz, Mexico, published the novel, *Los Hombres Verdaderos* By Carlo Antonio Castro. The extraordinary worth of this work stems from the experience acquired by the author in the Tzeltal-Tzotzil Coordinating Center of the National Indian Institute in San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, Mexico.

As the author of this review observes, Carlo Antonio Castro has brought the Indian characters of the village of Oxchuc to life, and converted into reality the Tzeltal beliefs and emotions which form the plot of the novel.

Thank to the author's profound knowledge of the Tzeltal language, it is possible to penetrate the true conception and expression of the Indian within his world and social relationships. This way of picturing the Indian soul has been called in modern times, in Spanish: *recreación antropológica*, which could be translated into English as: *both, humane and scientific picture of the Indian mind and life.*

In this commentary, the literary value of the work appears to be as a novel of anthropological reality, and the ethnographic value as a story of life as it is lived.

Los hombres Verdaderos[1] es, hasta la fecha, la única novela que capta la intimidad de un grupo indígena. Es cierto que *El Indio* habla de nuestro aborigen, pero narra desde el exterior las impresiones que dejaron en Gregorio López y Fuentes varias escenas de distintas regiones, con las cuales dio unidad a su libro. Miró al indio según lo siente el mestizo, de manera que el nativo quedó estacionario, estático, como un ídolo, sin palpitaciones; y es necesario interpretarlo y, sobre todo, tener el ánimo dispuesto a sentirlo. En cambio, Carlo Antonio Castro transpuso el muro de la incomprensión gracias al aprendizaje previo de la lengua tzeltal y se convirtió en el transcriptor de las emociones y vivencias de un indígena de un paraje del pueblo de Oxchuc, en los Altos de Chiapas. Su inmersión en el idioma le permitió sacar a flote un documento donde habla el indígena, donde se expresa cabalmente su mundo, su paraje, y las relaciones con el exterior. Tiene, con respecto a la obra de Ricardo Pozas, sin enjuiciar sus respectivas calidades, la ventaja de que no se trata de un indígena que narra su vida en castellano, sino en su propio idioma; por lo tanto, la obra resulta fresca, como vegetación matutina.

Los Hombres Verdaderos tiene valor literario (como novela de recreación antropológica) y valor etnográfico (como historia de vida),

[1] Castro Carlo Antonio, *Los Hombres Verdaderos*, Universidad Veracruzana. 1959.

y esto se debe a hechos que es preciso señalar. Castro desplegó su actividad como antropólogo lingüista adscrito al Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, con sede en San Cristóbal de las Casas, y llegó a conocer profunda y prácticamante el idioma tzeltal, hasta el grado de que le fue posible enseñar en esa lengua a los alumnos del Internado establecido en la ciudad mencionada, al mismo tiempo que dirigía un periódico bilingüe[2] famoso en la región. Ello le posibilitó a Castro el recrear en la lengua nacional las expresiones propias del lenguaje indígena. Las referencias al tiempo son metafóricas en el tzeltal: "la luna hizo sus cuentas varias veces"; "siete días se escondieron"; "el momento en que el sol se queda en los cabellos". Los cohetes son "varas que ladran al cielo", del tigre se expresa que "su piel era hermosa, igual que el cielo estrellado"; conocer la verdad es "acercarse al corazón". Son expresiones éstas de ensueño literario, que el mismo contexto idiomático proporciona. Otras veces, el lector obtiene inadvertidamente el significado: "el camino de la helada", por la Vía Láctea, "¿qué dice tu corazón?"; por ¿Cómo estás?, "el ave madre", por gallina.

Personajes del mundo indígena

Los personajes hablan en tzeltal y son comprendidos en español por el lector.

La manida técnica de hacer hablar a los indígenas mediante un castellano desfigurado, que representa lo que algún autor se imagina dialecto regional, no se encuentra en *Los Hombres Verdaderos*, y es lo que da a esta obra, en lo lingüístico, una mayor propiedad y un mejor ambiente. Las veces que el contacto personal entre el indio y el ladino hacen necesario el uso de un español chiapaneco —muy contadas, por cierto—, Castro emplea el *voseo* o un tratamiento más general, el de *usted*, según la ocasión, acorde a lo que la sociología del idioma en los Altos de Chiapas le sugiere al autor. Cuando los personajes hablan en tzeltal, usan el *tú* para la segunda persona del singular, ya que, semánticamente, es éste el vocablo más apropiado: el voseo es un fenómeno dialectal del castellano, no del tzeltal. En fin, como texto literario, "Los Hombres Verdaderos" se halla más cerca

[2] La experiencia de Castro queda consignada en las obras: *Hablemos en Tzeltal!*, lecciones prácticas de conversación en lengua tzeltal, tres tomos, I. N. I., 1955; *Versión Tzeltal del Himno Nacional Mexicano*, I. N. I., 1955; "La Lingüística en el Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil", *América Indígena*, XVI, pp. 139-158, 1956; *Guía de Castellanización oral para Indígenas Tzeltales*, I. N. I., 1956: *Cuentos Populares Tzeltales*, I. N. I., 1957. *La Literatura oral de los Altos de Chiapas* (en publicación); *El K'atinab, y otros textos tzeltales* (en publ.). La colección de artículos bilingües publicados en la revista *Sk'oplal te Mejikolum* (17 números, 1956-1957) también se debe a su actividad.

de las traducciones del Popol Vuh que se presentan con la requerida dignidad, y de las traducciones de poemas clásicos de la lengua náhuatl, que de los cuentos y novelas indigenistas donde todo indio tiene, forzosamente, que hablar mal, por expresarse siempre en castellano. Se comprende que si un indígena habla en su lengua nativa estará haciéndolo de acuerdo a los patrones de su propia comunidad de habla: bien.

Lo anterior se refiere al aspecto formal; nos interesa, asimismo, el contenido. Castro ha investigado una historia de vida, la biografía de un indígena, y, con todo acierto, la combina con las leyendas y mitos recogidos en la zona, convencido del inmenso valor que estas narraciones tienen en el proceso de endoculturación. Lleva al lector a convivir, a compartir con "los hombres verdaderos" (nombre que los tzeltales se dan a sí mismos), su mágico mundo. Ese acercamiento es importante porque manifiesta la conformación que opera en el niño indígena, cuyos sentidos se abren al mundo sobrenatural, conformación distinta de la del niño urbano. El cuadro de la edad infantil queda completado con las historias acerca de los animales, esos compañeros del hombre, coprotagonistas de sus más viejas fábulas. Después vienen los tránsitos del adolescente, los del hombre joven, los del hombre que se acerca a la edad adulta. Su encuentro con los indígenas de otros grupos lingüísticos y con el ladino dan la idea del mosaico cultural chiapaneco, y termina la obra con la noticia del advenimiento del indigenismo en la región de Los Altos, que hace presentir la posibilidad de una segunda parte de la obra. El indígena biografiado queda a la expectativa, pero para el lector el objetivo ha sido ya alcanzado: la descripción de la vida de los hombres verdaderos; el lector se ha acercado al paraje, a la casa, al paisaje, a la cultura de los tzeltales.

Imagen de la cultura indígena

Resulta importante conocer la cultura descrita: los patrones establecidos en el tratamiento, las formas del matrimonio, las curaciones, los acontecimientos de los parajes, la autodependencia del adolescente en ciertos aspectos; pero más importante es la descripción del contacto con el mundo exterior. Entre el universo del pareje y el universo externo va desarrollándose el hilo del relato. El biografiado trabaja en tres ocasiones en las fincas. Durante la primera se presenta una situación dolorosa; durante la segunda obtiene algunas ventajas y el trabajo es menos agobiante. Parece que el autor quisiera describir los cambios que se suscitan también en el ladino, no tanto en su tratamiento personal con respecto al tzeltal, sino en lo que toca a la explotación que se realiza en las fincas cafetaleras. Del tercer contacto, el

indígena conserva recuerdos afectuosos del patrón, con lo cual se consigue dar la sensación de la variedad de caracteres de los ladinos.

También se refleja la actuación variada de los directores de los Internados de Capacitación Indígena, donde se castellanizan los adolescentes y donde los mismos obtienen mayores conocimientos acerca del mundo externo al paraje. Resplandece la actuación positiva de los directores de Internados que no han comerciado con su cargo, pero al mismo tiempo queda patente el descastamiento que sufren algunos tzeltales, los que zahieren a sus mismos compañeros recién ingresados que no hablan en la lengua castellana, actitud que tiene como causa la devalorización que desde las escuelas establecidas en los parajes realizan los maestros no indigenistas, donde, por ejemplo, se ofrecía como premio a los alumnos aplicados un pantalón; conducta de maestros acorde con las disposiciones de incorporación rápida y veloz de los indígenas, y que necesitan ser mejor balanceadas para que el maestro entienda que el bilingüismo no es perjudicial, y que el indio comprenda que su raíces son elogiables pero que tienen nuevos horizontes qué alcanzar dentro de un equilibrio social más conveniente. La descripción, repito, tiene la ventaja de ser objetiva, apegada a las experiencias e impresiones del tzeltal biografiado.

La obra de Castro, por su fondo etnográfico, proporciona también datos a los estudiosos etnólogs. En el mito de la creación del sol, la luna es la madre, detalle de importancia para los tradicionalistas que establecen una etapa matriarcal anterior al imperio del sol, pero que no surte efectos en otras regiones del país, en Veracruz particularmente, donde ambos astros son masculinos, según la concepción de los mitos autóctonos. Entre los tzeltales el pequeño legañoso, el benjamín, llega a ser el nuevo sol cuando se introduce en el astro de hueco metal que ya existía, recuerdo muy estropeado de la leyenda de los soles, pero que demuestra la extensión que tuvo. El sol promete a su madre hacerle trece escalas para facilitarle su acceso al cielo, a su lado: trece escalas que recuerdan el calendario agrícola pero, al mismo tiempo, expresan la pérdida de función de los elementos culturales que por siglos de inactividad quedan sólo rescatados en las leyendas.

Entre las narraciones sobrenaturales del paraje chiapaneco están los recuerdos de una etapa en que los relatos eran más precisos y amplios. El relato sobre el reto entre dos hombres para saber quien tenía el nahual (*lab*) —especie de "alter ego"— más poderoso, para llegar al cielo, hace triunfar al que tenía el colibrí sobre el que tenía el zopilote. Estas dos aves participan en un cuento de la región veracruzana de Chicontepec, donde las dos salen comisionadas del cielo para informar sobre la situación de la tierra después

del diluvio, logrando hacerlo el colibrí porque el zopilote se dedicó a devorar carroña.[3] En los relatos queda manifiesta la categoría del colibrí como ave divina, íntimamente conectada, pues, con el antiguo dios Huitzilopochtli. Por supuesto que los tzeltales y los mexicanos no tienen idea del Colobrí-Zurdo, pero sus relatos abren el sendero para comprender por qué el dios antiguo está asociado con el pájaro diminuto.

Otro dato importante para los estudios etnológicos es el relato acerca del *Ijk'al*, el negro quien en los viejos tiempos era temido y a quien se dedicaba, inclusive, un día, el de San Andrés, para su fiesta. La particularidad es el corte de cabezas para cimiento. De la Fuente, en sus "Notas sobre el Folklore de los Altos" [4] concluye que el mencionado sobrenatural "parece derivarse de negros de los Altos y las comarcas aledañas, donde fueron posiblemente más numerosos de lo que comunmente se supone", y en su nota 12 hace referencia a los dioses negros concebidos por los mayas, entre ellos *Ej Chuah*, deidad de la guerra, de los comerciantes viajeros y del cacao. Es interesante la asociación *negro* y *decapitación* porque entre los mazatecos de Nuevo Ichcatlán, Ver.,[5] hay un llamado Brujo Mondongo, donde está presente lo negro por el apellido, y por la asociación de cabeza, ya que también recibe el nombre de Brujo Cabeza. El mismo par *negro-cabeza* sigue incitando a la búsqueda de una población negra prehispánica. Nuestra afirmación se basa, además, en que tal relato pertenece a la región que va desde el sur de Veracruz hasta Chiapas, pues aunque Nuevo Ichcatlán es una población reciente, en los llanos de población mestiza veracruzana está la idea del brujo cabeza a través de una bola de lumbre llamada luz de los llanos. Por otra parte, en el territorio de referencia floreció una cultura monolítica, en la que se destacó la escultura de cabezas colosales. La correspondencia en distribución geográfica, en esculturas y en relatos nos lleva a postular la presencia de una población negra en épocas prehispánicas.

Todo lo anterior hemos pensado durante la lectura de *Los Hombres Verdaderos*, por los datos que en el libro se nos ofrecen, de manera que, en síntesis, la obra de Castro es un manantial de datos etnográficos, es una expresión del pensamiento, lenguaje, emociones y experiencias de los tzeltales, pero, sobre todo, es una obra única que ha captado la *intimidad* de la vida indígena.

---

[3] *Tres Cuentos Mexicanos. Eyi sanili.* Recopilador: Roberto Williams García, Jalapa, Ver., 1955.

[4] "Notas sobre el Folklore de los Altos", por Julio de la Fuente. *Estela Cultural*, núm. 29, octubre de 1959, Jalapa, Ver.

[5] *Nuevo Ichcatlán*, Informe. Archivo del Instituto de Antropología. Roberto Williams García. 1957, Jalapa, Ver.

LOS TRASTORNOS EMOCIONALES COMO CAUSA DE ENFERMEDAD EN TEHUANTEPEC

por Catalina Gárate de García

Summary

The explanations of disease in the Mexican rural areas and among groups of Indian background, generally are of mixed origin: on one hand they are the consequence of the traditional Indian medical ideas rooted in the pre-Hispanic era; and on the other, they are influenced by 16th and 17th century Spanish medicine. In the Isthmus of Tehuantepec zone, in addition to the diseases generally known in the Mexican Republic —evil eye, "breath of cancer or of death", and others— there exist diseases extremely important in traditional medicine, whose principal characteristic is that their origin is evidenced by an intense emotional upset.

From the strictly scientific point of view, it is necessary to note the importance given to this type of condition by the specialist in traditional medicine. And since we could consider these diseases as the popular version of the afflictions called "psychosomatic" by modern medicine, we have tried to present all the information possible concerning each of such diseases, pointing out the symptomatology as well as the prognosis and treatment in terms of the traditional medicine of the zone.

The data used in this study is part of that obtained during an investigation carried out in the Isthmus of Tehuantepec for the Department of Experimental Studies in Public Health of the Ministry of Health and Welfare of Mexico.

Situación Geográfica y Etnográfica

La población de Tehuantepec se encuentra situada al sureste de la República Mexicana, precisamente sobre el Istmo del mismo nombre en el Estado de Oaxaca.

La población está asentada en un terreno irregular. El caserío de diferentes barrios materialmente trepa a los cerros, y sólo algunas calles en las faldas de estas elevaciones están sobre terreno plano. En cambio, los alrededores de Tehuantepec ocupan una amplia planicie, aunque la vegetación no es la misma en toda la extensión: hacia el cercano Océano Pacífico predominan las xerófitas y los arbustos; y la zona noreste está cubierta por una rica vegetación, producto del riego que proporcionan, por una parte, el río Tehuantepec, y por otra, la presa de Las Pilas.

Toda el área es ocupada predominantemente por individuos con ciertos rasgos peculiares, sobre todo en lo que respecta a conceptos sobre salud y enfermedad.

Importancia de los Trastornos Emocionales

En Tehuantepec, los trastornos emocionales juegan un papel muy importante en el concurso de las enfermedades más comunes que aquejan a la población. Se dice que algunas de estas enfermedades pueden tener resultados fatales si no son atendidas a su debido tiempo. Las mencionadas con más frecuencia son: la *tristeza,* el *espanto,* la *vergüenza,* el *Pega-triste* o *Guiixha,* y el contagio por *Asco.* Un aspecto singular es que la mayoría de los casos citados no sólo se consideran como motivantes de enfermedad, sino además, se mencionan como padecimientos localizados en algún punto del cuerpo; por ejemplo se dice: "Tengo tristeza en esta pierna".

La Tristeza

Cualquier persona puede sentir tristeza por un sinfín de motivos pero, en el concepto popular de la zona, el peligro reside en que la tristeza acarrea malestares físicos tales como dolores localizados, ceguera, y aun la muerte. Una anciana asegura que sufre dolores en las piernas y que empieza a padecer una especie de erisipela, por la tristza que le produjo la muerte de su único hijo. El caso de una mujer que quedó ciega es ampliamente comentado y se atribuye también a tristeza causada por conflictos conyugales. En muchos otros casos la tristeza se considera la causante de enfermedades, pero casi siempre existen grandes diferencias en los síntomas en cada caso. La enfermedad se considera, en forma arbitraria, de calidad "caliente".

El Espanto

Es una enfermedad resultante del miedo ante un peligro. Se alude a peligros naturales como sería asustarse por un temblor de tierra, por haber sido atacado por un animal, etc., pero también se mencionan encuentros con seres sobrenaturales tales como aparecidos, fantasmas y otros. Los síntomas de la enfermedad derivada de cualquiera de las circunstancias mencionadas son semejantes en cada caso, y se traducen en falta de apetito, sueño, dolor de cabeza, palidez, flaccidez y pulsos fuera de lugar. Algunas personas de la población piensan que puede tratarse de tuberculosis.

La Vergüenza

Como trastorno emocional se refleja también de manera importante en la pérdida de la saldud, y se dice que afecta principalmente a los tímidos. Generalmente, el ser ridiculizado o escarnecido en público produce afecciones de diversa naturaleza y, en un caso, se dice que produjo la muerte de una joven. Un hombre relata que en una ocasión

fue puesto en ridículo por no saber depositar un bulto postal; estaba tan avergonzado, que inmediatamente sintió un dolor agudo en una pierna que casi le impidió caminar y tuvo que ser ayudado para montar en su caballo.

Otro caso, en el que se pone de manifiesto la infracción a las reglas sociales locales, resulta en enfermedad para la personas afectada: Una mujer invitada a una fiesta, llevó a la anfitriona una limosna —establecida por la costumbre local— más que generosa. Probablemente por una falla de cálculo en la repartición del marquesote (pan de huevo), que generalmente es la retribución por la limosna dada, la invitada no recibió su parte correspondiente. Se sintió tan ofendida (y seguramente resentida en su status social) que, según su propia versión, empezó a sentir molestia en los ojos "como si les hubiera caído arena"; asegura que al día siguiente se le bajó la verguüenza a la garganta y le afectó las amígdalas.

Una familia atribuye a la vergüenza la muerte de una joven miembro de la misma. Era una muchacha muy tímida que al estarse bañando en el río, por equivocación fue duramente insultada por una mujer. Se puso pálida y temblorosa, y más tarde tomó dos refrescos fríos. Vomitaba verde, padecía alta temperatura, fuerte dolor de cabeza y de ojos, y por último, le brotaron manchas moradas en sus brazos. Según la familia, fue la serie de circunstancias descritas las que produjeron la enfermedad de la joven, y posteriormente su muerte, pero señalan como causa principal la vergüenza que sufrió.

Algunas veces, suele pensarse en la *tristeza* y la *vergüenza* como en conjunción en una sola enfermedad; en otros casos se menciona indistintamente a una, u otro, o a ambas como causa o nombre del padecimiento. En ocasiones, un mismo caso se interpreta de diferente manera —es decir, los mismos síntomas que una persona aplica a *vergüenza*, otra los atribuye a *tristeza*— según lo que mejor acomoda al criterio de la persona que lo juzga.

El pega-triste o Guíixha

Es una enfermedad cuyo origen y síntomas son bien conocidos en la comunidad. Afecta principalmente a jóvenes y a niños, pero sin excluir a los adultos. Se atribuye a haber presenciado un acto sexual, lo que en la mayoría de los casos conduce al afectado al "enfriamiento de la sangre" por la impresión, o el deseo sexual. No obstante, no siempre el espectador involuntario es el afectado, sino puede serlo cualquiera de los componentes de la pareja sorprendida, dependiendo de la "debilidad" o "fortaleza" del individuo para recibir impresiones. Hay coincidencia de opinión en cuanto a que los síntomas son: cansancio, dolor de ojos, adelgazamiento, falta de apetito y languidez, los cuales se

agravan si no se pone remedio a tiempo. Cuando el enfermo llega al extremo de padecer vómitos y diarrea, se dice que tiene pocas esperanzas de salvarse de una muerte segura.

El Asco

Por último, existe el concepto del contagio por asco, y que generalmente se limita a las enfermedades de la piel, que son consideradas enfermedades "vivas" (mal del pinto, jiotes, granos, etc.). El mecanismo es sencillo, pues la enfermedad pasa a la persona por haber sentido asco. En un caso, la enfermedad no se contagió a una persona que había sentido lástima (no asco) por una enferma con mal del pinto, pero tiempo después, su hija pequeña resultó afectada con este mal.

Terapéutica de dichas enfermedades

Los procedimientos o remedios para el alivio de algunos de estos padecimientos son del dominio público, pero para otros se recurre a un especialista de la medicina tradicional —curandera o espiritista— ya que desde el punto de vista popular, un médico científicamente preparado no puede curar este tipo de enfermedades.

La base del tratamiento para la *tristeza* es la unción del cuerpo del paciente con cualquier producto mentolado o alcanforado y con plantas desmenuzadas —algunas veces revueltas con anisado— las que quedan adheridas al cuerpo. En ocasiones, con plantas se hace un apósito que se sujeta por medio de un lienzo a la parte afectada. Las hierbas más usadas son: cordoncillo, albahaca, hoja de tamarindo, flor de china, madre de cacao, y hierba santa, empleándose una o varias de éstas al mismo tiempo; se dice que sirven para "recoger" la tristeza.

El tratamiento sufre ligeras variantes de acuerdo con la persona que lo aplica; por ejemplo, el paciente puede recibir una unción extra con alcohol, o bien, se da mucha importancia a la hora en que se realiza la curación.

Para un enfermo de *espanto* se busca a una curandera —generalmente se trata de alguna anciana del vecino pueblo de San Blas— quien adivina las circunstancias que provocaron la enfermedad tocando los pulsos del paciente, y se hace cargo de la curación. Soba al enfermo con sebo o agua de colonia y, reteniendo en su boca un buche de anisado, le va "chupando" los pulsos. De súbito rocía el anisado de su boca a la cara del paciente, y "regaña" a la enfermedad y al cuerpo, para que el espanto se vaya. Además, algunas curanderas "barren" con hierbas el cuerpo del enfermo.

Cuando se trata de "espantito", es decir, un susto ligero, se baña al paciente con anisado al que se han agregado hojas de tamarindo,

flor de china y hierba de cordoncillo. Las plantas se usan frescas si se trata de una paciente robusta, pero secas si es delgada. Las plantas quedan pegadas al cuerpo.

Con frecuencia la curación de la *vergüenza* asume características semejantes a la del espanto descrita arriba, pues se emplean unciones, regaños, barridas de hierbas al cuerpo y rociamiento de anisado a la cara del paciente. En el tratamiento más común interviene la magia simpática. La curandera, considerando a la enfermedad como a una iguana, procede imaginariamente a cortarla en trozos, los que reparte entre varias personas, quitando así el padecimiento. Una persona describe la curación de esta manera:

> Tenían su "psicología" [*sic*] las viejitas para curar la *vergüenza;* como a veces viene un dolor, como una jaqueca o un dolor en el hombro, cogían un cuchillo y un apaxtle (vasija de barro) con agua; luego remojaban el cuchillo y empezaban a pasarlo suave por donde dolía, diciendo: "Mira, este dolor que tienes es una iguana; aquí está su cabeza, aquí están sus patitas, y aquí está su cola. Vamos a destazarla para que no te moleste; la cabeza se la vamos a dar a Fulano; la patita de este lado va a ser para Fulana; el lomo le va a tocar a Mengano...

Otro procedimiento es el siguiente: en un plato con agua se pone un cuchillo grande, un chile verde, un pedazo de epazote y una cruz de carrizo. Se soba el cuerpo del paciente con un producto mentolado, y se toca con el cuchillo húmedo formando una cruz, mientras se reza un Credo. Se regaña y se amenaza a la enfermedad —en este caso también llamada Tentación— instándola a que salga del cuerpo. Principalmente se le dice que va a cortársele con un cuchillo, o que se hará un caldo (imaginario, por supuesto) de iguana con epazote y chile, que será consumido por los vecinos para que se retire. Pasando de las promesas a los hechos, la curandera, con el chile verde forma una cruz sobre la frente, sobre los ojos y sobre el resto de la cara del paciente, para que la enfermedad se "enchile". La curación termina rociando al enfermo con anisado, regañando al mismo tiempo que se le "barre" el cuerpo con una rama de albahaca, y por último se pasa la cruz de carrizo por todo el cuerpo, rezando un Credo y un Padre Nuestro.

La terapia que se aplica a los enfermos de *pega-triste* es por demás curiosa. Por ser del dominio público, no intervienen curanderos, sino la familia o un grupo de amigos del paciente. Ya se ha mencionado que la enfermedad se deriva de haber presenciado, o haber sido sorprendido, en un acto sexual, pero se dice que si el enfermo co-

munica lo que vio o lo que sucedió, no necesita curaciones, pero si permanece callado, la enfermedad puede acarrearle la muerte.

Si se trata de un niño o joven, lo apremian para que cuente lo que ha visto, después de lo cual, la chiquillería lo monta en un burro, pero al revés, es decir, dando la espalda a la cabeza del burro. En medio de la algazara pegan al burro con nervaduras de hojas de plátano, y se detienen de tramo en tramo frente a las casas, haciendo repetir cada vez al enfermo lo que ha visto.

Cuando el paciente se apena y se niega a contar lo que vió —se dice que esto sucede frecuentemente cuando se trata de adultos— los amigos se encargan de emborracharlo con anisado y de llevarlo a un platanar para que, abrazado a un tronco de plátano, le cuente lo sucedido. Se afirma que la mata de plátano escogida para tales confidencias se seca.

Otro método terapéutico es llevar al enfermo por dos o tres noches seguidas hasta el río, montado en un burro. Durante el trayecto, los amigos o los familiares del enfermo, lo van "barriendo" con ramas de cacao, de trovador y de cordoncillo, y van "regañando" a la enfermedad: "cochina, cobarde", etc. Emborrachan al paciente con mezcal o con anisado y lo ayudan a pasar el río. En el lado opuesto, lo bajan y lo dejan sentado en la orilla, donde hace siete pocitos en la arena. Los amigos lo dejan solo para que platique a los pocitos lo sucedido, mientras los va llenando con siete piedrecitas cada uno. Después que ha terminado de llenarlos, las saca y las arroja al río, y tapa los agujeritos con arena. Si con este tratamiento el enfermo no se alivia, tiene que ser conducido por la tarde a una labor, para que abrace siete troncos de plátano y les relate lo visto. Un hombre dice que cuando padeció *pega-triste*, le daba tanta pena platicar lo acontecido, que prefirió dibujarlo en la tierra, donde todos sus amigos pudieron darse cuenta, y ya con esto obtuvo el alivio.

Para los casos de contagio por *asco*, no se menciona ninguna clase de terapia popular.

Conclusión

En conclusión, es notable la frecuencia de los trastornos emocionales en las causas de morbilidad de la zona, la importancia que la gente les concede, y la solución que ha dado al problema. El mecanismo terapéutico para algunos de estos trastornos, bien podría ser considerado como parte de un tratamiento psiquiátrico empírico, tendiente a aliviar tensiones.

A CHOCO MIRACULOUS ESCAPE TALE

by JACOB LOEWEN

Sumario

La presente narración fue recogida y grabada en cinta magnética en Panamá, durante un curso de investigación lingüística, a orillas del río Sambú, en 1956. El narrador fue el indígena Chocó, Diego Perrugata. El autor encuentra en ella una especie de "huída milagrosa" que clasifica de poco frecuente en Sur América.

La lectura del presente episodio nos conduce a dos importantes consideraciones: primera, origen y desarrollo mecánico del delirio; segunda, sentimientos de terror, que algunos observadores han afirmado aparecen en determinadas circunstancias entre los indígenas Chocó. En función de esas consideraciones concluye el autor que los indígenas de esta región, solamente ganan luchas parciales en contra de los espíritus y personas y que al fin de cuentas, permanecen siempre, víctimas de otros grupos y espíritus.

Otro aspecto de estas creencias, revela que también tienen la persuasión de que pueden ser dañados, por los hechiceros, aun en sus posesiones personales. El presente estudio, presenta, además de lo interesante de la narración, una profunda investigación lingüística y folklórica de los indígenas Chocó de Panamá.

Introduction

In the *Dictionary of Folklore, Mythology and Legend,* Alfredo Metraux states that "the motif (D672) of miraculous escape, rarely occurs in South America." [1] In fact he suggests that where it occurs it may represent only a European motif that has been imported. The following tale,[2] which is based on motif D672, is told by the Chocó Indians on the Sambú River of Panama. Since it appears to be a tale of native origin, it is here presented as an illustration of South American treatment of this motif.

Sambú Text

The text is here presented in phonemic transcription [3] with a literal interlinear Spanish translation.

---

[1] Maria Leach, editor, *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend.* New York: Funk and Wagnalls Co., 1951, Vol. II, p. 811.

[2] The tale (possibly a type 330) was recorded in Panama during the course of linguistic investigations on the Sambú River in 1956. It was dictated by Diego Perrugata, a native of the Sambú River and a man of middle age. Due recognition is also given to Dr. Viola Garfield of the University of Washington who stimulated my interest in folklore and who read a preliminary draft of this paper.

[3] The phonemes of Sambú speech are as follows: Three series of stops-lenis:

k'iranemámia

(1) mea eperata wa'masia.
Al monte un hombre caminaba.

(2) Mamá t'imḯ hu'e, yar̄eta u'nusia.
Allá lejos cuando llegó, mono encontró.

(3) ba'tasia.
Tiró.

(4) pe'ap'eda, er̄ebari+e'nesia.
Habiendo matado, lo trajo.

(5) oda bï'zesia.
Por el camino lo trajo.

(6) magne zamota u'nusia.
Entonces pava encontró.

(7) mawai ba'tasia.
Entonces tiró.

(8) pe'ap'da, oda yar̄ebïmai bï'zesia zamota.
Habiendo matado, en el camino donde el mono trajo la pava.

(9) magne hïk'arata maneba'ribasia.
Entonces bejuco estaba sacando.

(10) maneba'rip'eda, ǰiǰi yar̄e hi'rabasia zamó+ome apá.
Habiendo sacado, su mono amarró con la pava juntos.

(11) magne at'auya'bïde, biápita u'nisia.
Entonces cuando estaba por cargarlo en el hombro grito oyó.

(12) mawai, "k'aita namá mea zep'a nïk'a?"
Entonces, quién aquí en el monte viene?

(13) k'iričia'basia.
Estaba pensando.

(14) "hirúsida p'asa+'eabïta.[4]

---

p, t, k; fortis: p', t', k'; voiced: b, d, g. Two series of affricates-lenis: z, ǰ; fortis: s, č. Two nasal continuants: m. n. One lateral: 1 (only in loan words from the Spanish). Two vibrants: r, r̄, Semi-consonants: w, y, h. Two series of vowels-oral: i, e, ï, a, u, o; nasal: į, ę, į̈, ą, ų, ǫ. Open Juncture: +. Primary stress'; and phrase stress'; For a detailed statement on Sambú phonemes see *An Introduction to Epera Speech: Sambú Dialect,* an unpublished doctoral dissertation by the same author.

[4] The following Spanish loan words (with the number of the sentence in which they are found given in parentheses) occur in this text:

Rastro también no he pasado.
(15) k'aitirï mąwą'mïpa?
Quién será entonces?
(16) wayá bia'sira, nį̈'ya."
Otra vez si grita, voy a esperar.
(17) mąwąpïrïde wąyá bi'asia.
Entonces otra vez gritó.
(18) mąwąį, "k'o'p'eropara, 'wąypęra, nį'ya."
Entonces si es compañero, para ir con él, voy a esperar.
(19) ǰik'ai ępęrá ǒciáy k'a'waya."
Qué gente va a salir voy a saber.
(20) mąwąpïrïde wayá bi'asia.
Entonces otra vez gritó.
(21) mąkïide porota humą́ wari'sia.
Con esto cabeza todo creció.
(22) mąpepïrï ępęra+'ęta, k'awa'sia.
Entonces que no era gente sabia.
(23) aramagta p'i'rasia.
Con esto corrió.
(24) ǰik'ąne orak'a p'ira'trïdata, k'awa+'ępasia.
Qué hora que empezó a correr no sabia.
(25) zamo e'taysira, k'įrąnépa+'ępasia.
La pava si llevó, no se recordaba.
(26) mągpa paritua p'irák'i'dide, back'i'dibapaǰia.
Con esto por cualquier parte corría, siempre caía.
(27) mąwąmïde į̈'yąpasia.
Entonces descansó.
(28) į̈yą'pap'eda, wayá p'i'rasia.

---

p'asa-from 'pasar' (14)
ora from 'hora' (24)
mehǫ́ from 'mejor' (35)
k'ǫp'ęro—k'op'ero from 'compañero' (24)
sak'a—from 'sacar' (33)
lok'ia—from loquear (44)

hõrek'a—from 'horrer' a colloquial word used in the Chocó of Colombia and the Darién of Panama, possibly a corruption from 'horrorizar' or'jorobar' (44).

Habiendo cogido resuello otra vez corrió.

(29) mąpepáipïrï pak'urú t'a't'up'eda, k'įrąnemámia'op'eda, ode hį̈hira'bïsia.

Entonces palo habiendo cortado, maquina habiendo labrado en el camino colgó.

(30) mąwą́ hį̈hirabïpï'rïde, k'įrąk'uí bianį̈'masia.

Entonces cuando lo estaba colgando, cerquita estaba gritando.

(31) "ǐji tiáurura mį̈ zamó k'o'bïta."

El diablo mi pava está comiendo.

(32) mąmą́ųpa'k'op'eda, pïra'bebapïrį̈tą, k'iranemámia ohirabïmąį-hųęsia.

Entonces habiendo comido, venía corriendo, la maquina en el camino donde estaba colgando, llegó.

(33) ma̩gta sak'aya'bïde, ewarira k'eopo'dosia.

Entonces cuando se quedó para sacar, el día se puso tarde.

(34) mąwąį ǰiti'aurupa, "nągta hąwą́ o'paipïrï, mį̈ą hąg ęperará mį̈ p'oyak'o+ęą.

Entonces el diablo, esto así si sigo haciendo, yo este hombre yo no voy a poder comer.

(35) mehó̩ itu'bïya.

Mejor lo dejaré.

(36) k'áide hąpe p'i'raya mį̈sidá."

Trás este voy a correr yo también.

(37) mąwą́ p'ira'nįne, téwara ęperapa k'įrąnemámia ohirabïk'a'nita, u'nųsia.

Así cuando corría otra por el hombre máquina en el camino colgado vió.

(38) mąpepïrï sak'aya'besia.

Entonces se quedó para sacar.

(39) abaride k'ima̩re hira'basia.

En uno cuatro colgaban.

(40) "mąqta mį̈ą p'oyasa'k'asira, hąqkḯ ęperará mį̈ą'k'oytapara.

Esto yo si no puedo sacar, este hombre yo no voy a poder comer.

(41) mąwą+'ępïrï, p'oyasak'a+'ęra, k'o+'ęą.

Si no es así, si no puedo sacar, no voy a comer.

(42) hapera ewarira k'eopï'ïpera, wak'áide wa+'ea.

Entonces el día porque se está poniendo tarde más atrás no iré.

(43) aramagkḯ k'iranemámia mïa eru'beya.

Esta misma máquina yo voy a tener.

mïsida lok'iabepï'rïpera."

(44) hapepáira arará aranág k'iranemámiapa arará mïa hōrek'a'baya,

Con esta entonces ellos con esta misma máquina ellos yo voy a correr, yo también porque quedé enloquecido.

English Translation

The English translation represents a means between a literal rendering and a free translation. Occasionally words that seemed necessary to make the English more intelligible have been added in parentheses, even though they have no precise Sambú equivalent.

(1) A man was going into the forest. (2) When arrived there far away, he found a monkey. (3) He shot it. (4) Having killed it, he was bringing it. (5) He came walking along the trail. (6) Then he found a turkey. (7) Then he shot it. (8) Having killed it, he came along the trail carrying the turkey together with the monkey. (9) Then he was pulling out a vine rope. (10) Having pulled it out, he tied the monkey together with the turkey. (11) When he was about to put them on his shoulder, he heard shouting. (12) Then (he said), "Who can be coming here in the forest?" (13) He was thinking: (14) "Neither did I pass footprints. (15) Who in all the world could it be? (16) If it shouts again, I will wait." (17) Then it shouted again. (18) Then (he said), "If it should be a friend, in order that I may walk with him, I will wait. (19) I want to know what man is going to come out." (20) Then it was shouting again. (21) As soon as it happened, it raised goose pimples all over him. (22) Then he knew that it was not a human being. (23) Then he ran. (24) He did not know at what hour he began running. (25) He forgot whether or not he had picked up the turkey. (26) Then while he was running back and forth, he kept on falling down. (27) Thus (he became out of breath) and rested. (28) Having caught his breath, he ran again. (29) Then having cut a stick, and having made a 'puzzle' he hung it in the trail. (30) Just when he was hanging it up, he heard shouting close by. (31) "The demon is eating my turkey." (32) Then having eaten, when he (the demon) continued running, he came to where the 'puzzle' was hanging. (33) Then while he (the demon) was taking

the 'puzzle' apart, it was getting late. (34) Then the demon (said), "If continue doing this, I will not be abble to eat that man. (35) I had better leave it alone. (36) Then I also will run after that one." (37) Then while he (the demon) was running, he found the other 'puzzles' the man had hung up. (38) Then he remained taking them apart. (39) In one place four of them were hanging. (40) (Then the demon said), "If I will be able to take these apart, I will also be able to eat that man. (41) If it will not be thus, and I will not be able to take them apart, I will not be able to eat him. (42) Since it has thus become late, I will not follow him any more. (43) I will keep this 'puzzle' for myself. (44) With this same 'puzzle' I will then confound them, since I myself became crazy."

Commentary

The title *k'iranemámia* has been taken from the central motif of the story. It was not given as a title by the raconteur. The *k'iranemámia* is the magic puzzle the hunter uses to escape from the pursuing ogre. The puzzle is made from a green stick which has a rather hard shell and a pulpy interior. It consists of four interlocked units skillfully carved out of one stick. It can be opened to form a foursided figure. The individual sides can be moved back and forth, but since the ends are closed, they cannot be taken apart without breaking the ends. The informant made them quite efficiently and was thus able to make four of these puzzles during the two hours this tale was discussed. The name *k'iranemámia* is composed of the verb stem *k'iranema-*to craze, or 'to confound, confuse' and the nominalizing suffix-*mia*. This suffix is used to indicate 'beings' or 'entities', e. g. k'iámia 'fever', or 'spirits causing the fever', *hapámia* 'dragon flies', and etc. The name would tend to imply a spirit being for the puzzle, an 'entity that can craze or confound'.

The motif is developed in a culturally typical setting. As a forest people the Chocó find large portions of their food in the jungle; however, the jungle also represents a major portion of the hostile forces which the Indian feels are pitted against him. As in the actual life situation, so in this tale there is manifest a sort of duality. On the one hand a man is known for his hunting skill which will generally take him into the depth of the forest alone; yet on the other hand, public opinion supports the notion that there exists real danger for those who venture beyond the inmediate and known enviroment. Being overly brave in this respect would be considered as courting trouble.

Though the hero of the tale gets into trouble, the treatment in the

tale does not really stress negligence or foolhardiness on the part of the hunter. In fact, he is shown as having carefully watched for the tracks, etc. Even when he first hears the voice in the forest, he takes the proper steps to ascertain the origin of the voice.

There is an interesting linguistic feature connected with the hunter's becoming aware of the non-human source of the voice. The expression porota hųmą warisia (26) literally, 'everything grew heads' is an idiom expressing 'goose pimples'. Their presence is always associated with 'soul' conditions, and especially in an isolated place would be interpreted as being caused by the proximity of dangerous spirits.

The effect of the consciousness of the ogre's nearness is immediate and violent. The hunter runs for his life. He leaves trail and reason, and just widly charges into the jungle. The auxiliary verb *k'idi,* — 'repeated directional motion (21) graphically emphasize the disorientation the hunter suffers as he madly runs back and forth and falls down and gets up time and again. However, this senseless activity only exhausts him, and he has to stop and rest.

į̈yąpasia (27) emphasizes another interesting cultural factor. A man is conceived as having four souls called *haure:* (1) the soul of the sun and (2) the soul of the moon are evidenced by the shadow during the day and night respectively: (3) the wandering soul, which leaves the body when one dreams, is exhausted, or becomes the victim of soul-stealing, (4) the soul of death, or the *haure* which leaves the body after death and can be changed to harmful or useful spirit beings. Thus the hunter after his mad and useless running had to "catch his soul" before he was able to cope with the supernatural opponent.

The pursuer is identified as *tiauru* (31). This name actually denotes the trickster who in other tales opposes the creator in his work, but who is able to make only unsuccessful duplicates of the creation.

In terms of the conclusion, this name is quite appropriate; but when one considers the the 'ogre' or 'animal' qualities that are stressed in the eating of the dead game, and the pursuit of the hunter, the use of *tiauru* is very striking.

This incongruity is readily seen when we compare *tiauru* with other spirit beings. Though *tiauru* opposes the creator and is able to alienate the loyalty of the people to the creator in a few instances like in the establishing of the *hai* ceremony, he is nowhere else presented as zoo— or anthropophagous. Thse latter qualities are exhibited by *nįtiauru,* a class of zoomorphic spirits dangerous both to man and other animals. However, they never figure in human destiny as does the spirit-being in this tale. Associated with human destiny and often dangerous to

human beings are *aribámia* and *arípada*. Both are of human origins as 'souls of death', the former having escaped from the body after burial and the latter after death, but before burial.

Also dangerous to human life are anthropomorphic *atomiá*. Among some Chocó groups the *atomiá* most closely characterize the opponent of the tale in characteristics and influence, but it appears that in the Sambú their influence in destiny is minor or absent. *atomiá* occur in a variety of media; *toatomiá* being the river spirit. (In the river there also lives *toeróho*, a whitehaired river spirit.) All the foregoing were classed as masculine by Diego, though in some Chocó groups *atomiá* are of both genders. In contrast to these masculine spirits, there is *p'ak'oré* a female mountain spirit of very dangerous characteristics. (It is interesting to note that this word also means mother-in-law, in a few of the dialects.)

Hai are generally viewed as sexless amorphic spirits which may or may not be harmful. As such they are the carriers of witchcraft, and also the tools of the shaman both for good and evil. They are never personified. More clearly personified are a number of dangerous mythical animal beings of great spirit powers. They include *he*, a dragon-like water being; *nusi*, a smaller but fiercer and more numerous water being; and *p'orhé*, a treeshaped being, whose blood is the legendary source of gold.

The strategy of the hunter, whom the reconteur identified as a *haipana* 'shaman', warrants comment. After he 'gains his soul' first step is to locate the trail. The reasoning, according to the informant, was that while the man made little headway in the dense jugle, the *tiauru* was not so limited. Once back on the trail, the hunter begins to drop his game as obstacles to delay the pursuing ogre. Unlike in the European treatment, the objects dropped do not become magical obstacles (mountains, lakes, and etc.) which delay the pursuer. The delay accomplished by the dropped game is only brief and therefore more naturally explained. However, the delay is long enough to permit the making and introduction of the first magic *k'iranemámia*. It is also noteworthy that unlike in the European tales, the magic is not given to the hunter by some supernatural friend, but rather proceeds from his own shamanistic powers. The "little" magic of the first puzzle then provides the substantial delay which permits the preparation of the four puzzles which ultimately facilitate his complete escape.

The number four must be underscored. This number has magical significance. It is a prime number in the curing ceremony. The

shaman places a spirit plaques *hai+oma* on each of the four main pillars of the house. When more are used, they generally occur in multiples of four. A shaman may being "to practice" when he has four *haibara* 'curing canes' from four teachers. He becomes a fullfledged *haipana* when he has two time four *haibara* 'curing canes. His gourd dishes with liquor for spirit participation in the ceremony are generally arranged in two rows of four. Spells and other curing devices are most potent when repeated four times. Thus the four puzzles represent a full challenge to he pursuing spirit ogre. The battle of powers is clearly indicated when the ogre says, "if I cannot undo these puzzles, I will not be able to eat the man".

The conclusion of the tale contributes at least two important considerations: First, it provides the Indians with an explanation for the origin and mechanics of delirium. This fact could be viewed as sort of a justification for the telling of the tale. The hunter becomes representative of the Indian race and *tiauru* becomes the generalized symbol of the spirit forces which oppose society. Secondly, it expresses the defeatist philosophy or the inferiority feeling which most observers have noticed in present day Chocó. Two aspects of this attitude are here revealed. (a) That the Indian only wins "rounds" in his struggless against people and spirits, and in the end he will still remain the vanquished victim of other races and spirit beings. The other aspect of this philosophy revealed here is in connection with the belief that one can be harmed by witchcraft performed on personal possessions. Thus (b) in the very process of winning the Indian has left with the enemy spirit the puzzle of his making (or in the case of a lawsuit, his signature or thumb print) which then becomes the avenue through which he is finally overcome.



¿HAY DISCRIMINACIÓN EN MÉXICO?

—LA EXPERIENCIA INDIGENISTA DE CHIAPAS—

por JAMES RORTY

Summary

This article refers to the activities of the National Indian Institute, principally in the Tzeltal-Tzotzil zone of Chiapas, Mexico. As the activities are being described, a study is presented, with abundant information and observations, on the customs and way of life of the Indians of that zone.

Emphasis is placed, in this work, on the fact that the problem of racial discrimination, strictly speaking, does not exist in Mexico. If certain discrimination exists, it is due to the almost infra-human way of life of the Indians. The mestizos (ladinos) are to be held responsible for this situation. They have shown little concern for helping the natives; rather they have tried to exploit them through their ignorance.

The help, economic, cultural and medical, which the Institute has been supplying to the Indians of that zone since its foundation, is of such scientific and transcendental importance that the author would like to see this method of dealing with Indian problems also used among the Indians of other countries.

Se afirma, generalmente, que "no hay discriminación en México". Esto es del todo cierto, atendiendo al plano jurídico y a la política nacional. Sin embargo, México no carece de problemas étnicos, síntoma de los cuales es una cierta discriminación de carácter cultural, más bien que racial. Esta afirmación es especialmente palpable en regiones situadas al sur del Istmo de Tehuantepec.

Saliendo en automóvil, al sur de la capital de Chiapas —Tuxtla Gutiérrez—el viajero empieza a ver no pocos indígenas, a lo largo de la carretera, llevando pesadas cargas sobre sus espaldas y caminando penosamente con sus pies descalzos para recorrer los largos kilómetros que se interponen entre ellos y la colonial ciudad de San Cristóbal de Las Casas, a 2,170 metros de altura. Indígenas como éstos son los que plantean, no pocas veces, el problema de la discriminación, si se quiere de carácter cultural.

Por más de 400 años, San Cristóbal de las Casas, que fue parte de la encomienda asignada a Bernal Díaz, compañero de Cortés, ha sido el principal centro comercial para los indígenas que habitan las montañas circunvecinas. Todavía hace poco no se permitía que los indígenas caminaran por las aceras de esta ciudad. Actualmente, los comerciantes ladinos (mestizos) —que engañan a los indígenas cuando les compran algo y les venden a precio de turista lo que necesitan— han empezado a tener cierta tolerancia con esas gentes de porte modesto,

digno, ataviadas con sus más típicas indumentarias como: los Chamulas, los Huistecos, los Zincantecos, que regresan a su lugar de origen con cierto aire de tristeza.

Todos estos son llamados generalmente indígenas. Hablan lengua indígena y usan vestimentas típicas, como calzones de manta en lugar de pantalones y huaraches en lugar de zapatos, excepto cuando van descalzos, cosa frecuente entre los hombres y entre las mujeres, prácticamente siempre. Los indígenas son pobres. Tienen numerosos niños que ríen alegremente, y a los que a veces sacan los días de plaza, encaramados en los altos bultos que doblan las espaldas de esas sufridas madres indígenas. Frecuentemente, tanto a las mujeres como a los hombres les gusta beber en exceso y casi seguro, al final de un día de plaza, los hombres se encontrarán, probablemente en estado de ebriedad. Su manera de vivir es, bajo muchos respectos, tan primitiva como lo era antes de la conquista. Sin embargo cuatro siglos de esclavitud colonial y explotación postcolonial no ha dejado en ellos la huella de sentirse humana o culturalmente inferiores.

Los indígenas no sienten que ellos mismos sean un problema. El Gobierno Mexicano sí los ha considerado como un problema por solucionar ya desde la Revolución y mide las dimensiones del problema, basándose en los Censos que se hacen teniendo en cuenta la definición general de indígena. En 1940, cuando la población total de México era de veinte millones de habitantes, cerca de tres millones, o sea el quince por ciento de la población, se clasificó como indígena. Diez años después, en 1950, el número de indígenas era casi el mismo, pero su proporción con la población total bajó a un diez por ciento. Actualmente, el porcentaje es, probablemente, un poco menor. El Instituto Nacional Indigenista, por medio de sus programas higiénicos, ha contribuído loablemente al desarrollo de la población indígena, con lo cual también se han aumentado los problemas, con los que el mismo Instituto se encara.

El Instituto Nacional Indigenista fue establecido por ley en 1948, durante la administración del Presidente de la República Lic. Miguel Alemán, como un resultado del Primer Congreso Indigenista Interamericano celebrado en Pátzcuaro en 1940. Actualmente el Instituto Nacional Indigenista realiza sus actividades al través de cinco Centros Coordinadores. El primero y más grande de ellos es el que se fundó en San Cristóbal de Las Casas, en beneficio de los hablantes Tzeltal-Tzotzil, que habitan las montañas circunvecinas de Chiapas. La zona Tzeltal-Tzotzil se compone de quince municipios, que abarcan unas cuarenta y ocho aldeas diseminadas en solitarios parajes. En 1959, la población total de la zona contaba con 110,233 habitantes, de los cuales más de la mitad hablaban solamente Tzeltal o Tzotzil, dialectos íntimamente li-

gados con los idiomas Mayanses que varían considerablemente de una a otra región. En 1951, a raíz de que se fundara el Centro Coordinador de San Cristóbal de Las Casas, las dos terceras partes de la población, sólo hablaban el idioma nativo. Ahora, más de la mitad de ellos, hablan también castellano. Este aumento es el mejor indicio del progreso alcanzado por el Instituto Nacional Indigenista en la consecución de sus miras, a saber: la incorporación de las comunidades indígenas a la vida y al trabajo nacional.

La cabecera es el centro administrativo del municipio. Consiste en una iglesia, una escuela, una o más tiendas regenteadas por los ladinos y la oficina del Presidente y secretario del Municipio. En algunas pocas cabeceras, también se cuenta con alguna clínica, o si no, con un centro experimental de agricultura y tres dispensarios infantiles regenteados por el Instituto Nacional Indigenista. Alrededor de la cabecera se agrupan diversas aldeas indígenas increíblemente desperdigadas en las distintas montañas de la región, en los bosques inaccesibles o por las escarpadas hondonadas. Algunas cabeceras comunican con San Cristóbal de Las Casas por caminos vecinales transitables la mayor parte de ellos sólo en las épocas de secas. Únicamente se puede llegar a algunas de las aldeas y parajes, por veredas o caminos de herradura, que raras veces son conocidos por los turistas. Dentro de dichas aldeas el problema de la educación sigue el mismo paso que seguía dentro de la vida indígena antes de la conquista, sin tener cuenta con las vacilaciones o terrores de la era atómica y sin sentirse tentados por sus atractivos fraudulentos. Sus casas, con pocas excepciones, constan de un solo cuarto, sin ventanas; son simplemente chozas hechas de carrizo y argamasa corriente. En el sucio suelo, algunas veces cubierto con esteras, la familia entera vive, cocina, come y duerme. Las comidas se preparan sobre un raquítico fuego de leña, puesto entre tres piedras. El humo se escapa a través del techo de paja. La alimentación consta de tortillas hechas en el comal de barro, calabazas, chile y frijoles, sazonados también en una olla de barro y a veces, uno que otro pollo, en días de fiesta. Prácticamente ellos cosechan todos sus alimentos; las verduras, las siembran en sus pequeñas parcelas, el maíz y los frijoles en las milpas de la familia.

Los instrumentos de labranza indígena son el antiguo trozo de madera que se usaba en la era de piedra, el azadón y el machete. Únicamente en raras ocasiones, pueden conseguir algún arado o la ayuda de bueyes o mulas, tanto para la siembra como para el transporte. Lo que sobra de los productos cultivados, como también las mantas tejidas a mano, *huipiles* (blusas usadas por las mujeres) y la cerámica que también fabrican ellas, todo, lo llevan al mercado sobre sus espaldas.

Los *mecapales*[1] facilitan el llevar la carga, que ordinariamente incluye también, en el caso de las mujeres, algún niño de pecho. Desde Chamula o Zincantán, que son los pueblos más cercanos a Las Casas, se hace medio día de camino a pie; de otros pueblos más distantes como Tenajapa, San Andrés, o Chenalhó, se hace un día o más. Las mujeres y algunas veces los hombres, andan descalzos. Como resultado de esto, frecuentemente padecen en sus pies heridas supurantes.

La propiedad de la tierra es comunal, el título para usufructuarla lo hereda el padre de familia. Unas cuantas aldeas tienen todavía, títulos de propiedad otorgados por los antiguos españoles que asignaron alrededor de diez kilómetros cuadrados de tierra a cada comunidad indígena, pero otras, las más, no gozan de tales títulos. La densidad de población por kilómetro cuadrado asciende desde 259.2 en Chamula, hasta 7.1, en Amatenango, Venustiano Carranza y Ocosingo. Más de ciento diez mil indígenas tienen que sustentarse con menos de 16,000 kilómetros cuadrados de tierra. Esto no basta, puesto que la mayor parte de tierra se compone de profundos declives y erosionados pastizales. Puesto que cuentan con tan poca tierra laborable, algunos, se ven obligados a abandonar sus casas de las montañas, para ir —a seis días de camino— a conseguir empleo de temporada, en las plantaciones de café de tierra caliente.

La aldea se gobierna por una autoridad establecida por los mismos indígenas, que cada año se transfiere a los sucesores en una ceremonia especial. Las ordenanzas y leyes de México, representadas por oficiales estatales, reconocen la autoridad de los funcionarios y subordinados indígenas, puesto que Tuxtla Gutiérrez queda demasiado lejos para que no se les permita gobernarse por sí mismos. En algunas ocasiones se producen conflictos entre las leyes y costumbres tribales y las del Gobierno estatal, como cuando el concejo de la aldea vota por que se de muerte a cierto hechicero, o cuando algún ladino se rehusa a llevar su litigio hasta el fin, por miedo a ser balaceado o macheteado, bajo el tácito consentimiento del gobierno indígena.

La autoridad de la Iglesia Católica, en materias religiosas, es igualmente limitada y diluída. Aunque los indígenas Tzeltal-Tzotziles, fueron teóricamente cristianizados, durante el transcurso del siglo XVI, cuando los dominicos construyeron iglesias y dieron a las aldeas nombres de santos, sin embargo, en sus creencias, en su culto y ceremonias, permanecen esencialmente paganos. Tienen propicios a los santos que se veneran en las iglesias, por medio de ofrendas, velas y algunas veces, dinero, para que ellos, a su vez, hagan descender el bienestar sobre las

[1] *Mecapal:* faja de fibra o corteza de árbol, suave, ancha y resistente, que se usa entre la gente de campo para cargar a las espaldas, haciéndola pasar por la frente.

gentes y la aldea. Pero también se esfuerzan por tener propicios a los espíritus (*chauk*), que habitan en las cuevas, puesto que ellos también pueden ayudar en las cosechas y en la caza. El sacerdote católico suele vivir en San Cristóbal de Las Casas y no puede visitar sus pequeñas feligresías, sino a lo más una vez al mes. En esas ocasiones se le espera para que oficie en las ceremonias del bautismo, matrimonio y muerte. Generalmente juega un papel, en la vida religiosa de la comunidad mucho menos importante que el curandero o yerbero, que atiende tanto la salud espiritual, como la corporal de sus pacientes.

En realidad esas comunidades, que gozan sólo en parte de la actividad de los sacerdotes católicos, son capaces de llenar el tiempo completo de no menos de media docena de curanderos. El modo de curar varía ampliamente de aldea a aldea, tanto respecto al diagnóstico, como a la terapéutica. La característica principal consiste en los ademanes de los curanderos, ligados con el complejo sistema de sus creencias acerca de la naturaleza y el alma. En San Pedro Chenalhó y otras comunidades indígenas, según Calixta Guiteras, creen que cada persona tiene dos alma, una llamada *ch'ulel*, incorruptible e inmortal; otra llamada *wayjel*, alma animal que acompaña al individuo durante toda su vida. Las impresiones o el miedo son causa de que la comparte *ch'ulel* se separe del cuerpo. En este caso el curandero debe enviar a su propia *ch'ulel* en busca de la comparte *ch'ulel* del paciente. En tanto que la comparte *ch'ulel* es indestructible, la comparte *wayjel* o alma animal que une la vida del hombre con la naturaleza, es mortal; el cuerpo del hombre y su comparte *wayjel*, viven la misma vida y mueren la misma muerte. Cuando un niño tiene pocos días de nacido se consulta al curandero para que tomando el pulso del pequeño descubra su comparte *wayjel;* ésta puede ser un pájaro, un coyote o un jaguar. Las almas *wayjel* pueden atacarse unas a otras y así perjudicar el cuerpo de la persona unida a una comparte *wayjel* mal herida. Entonces el hechicero —que puede ser un curandero— trata de perjudicar a la parte *wayjel* del enemigo, y éste para protejerse a sí mismo, solicita los servicios de otro curandero que no sea brujo.

Lógicamente con este sistema de creencias, los indígenas de la zona Tzeltal-Tzotzil presentan al Instituto Nacional Indigenista una gran variedad de problemas. Ciertamente el Instituto Nacional Indigenista, con su limitado presupuesto, no ha podido ir más allá de un quinto de la acción que pretende desarrollar en un tiempo razonable. Integrar a los indígenas a la vida del ladino, algunas veces requerirá la parcial disolución de algunas comunidades que deben emigrar, puesto que no cuentan con tierra suficiente u otras fuentes de trabajo, que les brinden la esperanza de mejorar su condición económica. Otras veces la integración a la cultura, significará la eventual pérdida de las cos-

tumbres tribales, ocasionando así, la extinción, tanto de sus mejores, como de sus peores rasgos.

El propósito del Instituto Nacional Indigenista es la gradual aculturación de las comunidades indígenas, como algo inevitable y plenamente deseable; puesto que la civilización que el Instituto pretende conferirles es —en su aspecto educativo, médico y económico— de lo más elevado. Los indígenas no están muy convencidos de esto. Por su parte quisieran jugar con dos cartas, conservar las costumbres de su propia cultura y sólo aceptar de parte del Instituto Nacional Indigenista los beneficios menos comprometedores. Pero, cuando se dan cuenta de la imposibilidad de su actitud, aumenta su resistencia.

En 1951, cuando el Instituto Nacional Indigenista introdujo los primeros cambios en la zona Tzeltal-Tzotzil, tuvo que comprender ante todo sus problemas. Se vió obligado a organizar cuadrillas de indígenas que trabajaran en la construcción de caminos, para despueś introducir las palas mecánicas que abrieran las brechas para comunicar a San Cristóbal de Las Casas con las principales comunidades indígenas. Para realizar la incorporación cultural, el Instituto Nacional Indigenista, se valió de uno de sus principales instrumentos, la invención del *promotor*. Sin él, el Instituto hubiera hecho muy poco. Los promotores son jóvenes indígenas de ambos sexos, desde 14 años, entrenados durante cuatro años en el Centro Coordinador de San Cristóbal de Las Casas y después enviados a sus propias aldeas como emisarios culturales, profesores, técnicos agrícolas, técnicos sanitarios y enfermeros. Al principio no fue fácil reclutar voluntarios que quisieran abandonar sus hábitos tribales. Actualmente hay más candidatos de los que el Instituto puede ocupar. La preparación que se les imparte ha mejorado. De hecho, en los últimos dos años, los ladinos se han sentido molestos al ver que los promotores en formación, se han apuntado mayores honores en las escuelas de San Cristóbal de Las Casas.

Al terminar el curso de preparación impartido por el Instituto, los promotores quedan capacitados para hablar, leer y escribir el castellano correctamente. Inmediatamente se les solicita para que den clases en las aldeas. Al presente hay alrededor de 58 escuelas del Instituto, en la zona Tzeltal-Tzotzil, en donde se enseña a hablar, leer y escribir castellano, a siete mil jóvenes indígenas, casi todos pertenecientes a familias monolingües. Algunos de ellos, con el disgusto de sus conservadores padres, empiezan a usar pantalones y zapatos, en vez de calzones de manta y huaraches, disminuyendo así el número oficial de "indígenas". Otros llegan a ser "cabezas" en la aldea y ayudan a los promotores a introducir los programas del Instituto Nacional Indigenista, que siempre incluyen la construcción de una escuela. Durante tres años sucesivos, Chamula, ha elegido como Presidente a un promotor

formado por el Instituto. Desde 1957, las comunidades indígenas han contribuido con materiales locales y con su trabajo personal a la construcción de unas catorce escuelas modernas de ladrillo y teja; esfuerzo que equivale a la aportación de medio millón de pesos. Las primeras escuelas del Instituto se construyeron de adobe, pues los primeros años casi no hubo patrocinadores, como tampoco para las clínicas y puestos médicos.

Actualmente, el Instituto dirige cuatro clínicas bien equipadas en San Cristóbal de Las Casas, Chamula, Chilil y Oxchuc, juntamente con puestos médicos que operan con un personal reclutado entre los promotores, enfermeros y enfermeras, en Amatenango, Zinacantan, Chanal, Aguacatenango, Yalcuc y Yochib. Los médicos del Instituto cobran dos pesos por consulta y dan crédito a los pacientes que no pueden pagar. Compárese esto con los doscientos pesos que cobran los curanderos por adelantado y cuyas curaciones, si es que las realizan, se deben casi siempre a la autosugestión. El feliz éxito de las curaciones evidentes logradas bajo el patronato del Instituto, ha hecho que sus clínicas se llenen de pacientes y se gane terreno en la aceptación de sus programas de salud. En 1959, las clínicas registraron cerca de 100,000 consultas, 11,009 vacunas contra la tifoidea y 5,625 contra la tosferina. Prácticamente, toda la población indígena de la zona ha sido vacunada contra la viruela. Durante tres años no se ha registrado un solo caso de tifoidea.

Como era de esperarse, los efectos del programa sanitario del Instituto, se han dejado ver en el hecho de que el porcentaje de defunciones infantiles ha bajado rápidamente, sobre todo en los más grandes centros, como Chamula y Zincantan; mientras que el índice de mortandad infantil permanece alto, en las regiones en las que el Instituto tiene poca influencia. La aceptación por parte de los indígenas del programa de salud del Instituto se ha visto acelerada par las tandas de títeres que se les organizan y son la diversión más popular que el Instituto ofrece. Los promotores, que son los que escriben y organizan tales representaciones, se han convertido en extraordinarios titereros. El espectáculo viaja de pueblo en pueblo, y nunca se ve desairado de espectadores.

Algunas veces, aun los indígenas más accesibles se oponen a la marcha del progreso; como es el caso de Amatenango, aldea de alfareros, situada a un lado de la carretera Panamericana, a kilómetro y medio de Teopisca; cuyos concejales rehuzaron la instalación de una bomba que trajera el agua desde una cercana fuente, no fuera a ser que el espíritu de las aguas estallara en cólera y causara inundaciones o sequías. Sin embargo, cuando los ingenieros del Instituto, a pesar de todo, se empeñaron en realizar la obra, los habitantes de Amatenango no dudaron

en aprovechar los beneficios de la instalación de bombeo. Casi todos se negaron a aceptar el regalo de casas prefabricadas; las pocas familias que las aceptaron las dejaron abandonadas por años, al lado de los muros de sus chozas. Los curanderos de Amatenango siguen en actividad a pesar de la competencia de los puestos médicos del Instituto y a pesar de que casi cada dos meses ellos mismos acusan a algún curandero de ser un brujo y lo condenan a muerte, probablemente bajo la anuencia y consentimiento del concejo local.

En otras comunidades las relaciones entre los médicos enfermeros promotores del Instituto, con los competidores indígenas se reducen al práctico lema de: "vive y deja vivir", Muchos curanderos se procuran sus misteriosos polvos por medio de simples drogas como aspirina, comprada al costo en las clínicas. Se permite que el curandero actúe, cuando se trata de padecimientos por autosugestión, y que él se quede con el mérito cuando el paciente vuelve en sí, lo cual sucede a veces aunque el enfermo no hubiera tomado nada. Algunos curanderos, al observar esta colaboración del Instituto, se han modernizado y ya envían sus familias a la clínica.

La mira del Instituto es aumentar el rendimiento de las tierras y recursos forestales de los indígenas, ayudándolos a obtener mejores ganancias por su trabajo y por los productos que fabrican, poniendo punto final a la avaricia de los acaparadores ladinos, intermediarios y propietarios de fincas. Para rescatar a la tierra del desastre de la erosión, el Instituto Nacional Indigenista ha construído terraplenes y sembrado pastos resistentes. Para completar la dieta tradicional de tortillas y frijoles, y variar aunque sea un poco las cosechas, se fundaron tres granjas experimentales con sus respectivos viveros para árboles frutales como: duraznos, manzanos, ciruelos y perales, sin costo alguno. También se han cambiado las variedades inferiores de animales por especies más resistentes y productivas, como puercos, gallinas y guajolotes. Para poner coto a la destrucción de los magníficos ejemplares de pinos de la sierra, que cubren gran parte de la tierra indígena, el Instituto ha empezado a enseñar la manera de prevenir los incendios forestales y a regular la tala de árboles. Recientemente se capacitó a una cooperativa indígena para que dirija un pequeño aserradero que ya varias veces ha pagado a los indígenas accionistas, dividendos a razón de diez por uno. Dicho aserradero se compró a una compañía de mestizos.

La mayor parte de las aldeas indígenas, en la zona Tzeltal-Tzotzil basan su subsistencia en una economía limitada; tienen muy poco que vender, a no ser algunos productos agrícolas que les sobran, cerámica y tejidos manufacturados por las mujeres. Para remediar esto, el Instituto, regentea en la Ciudad de México, el Museo de Arte Popular,

frecuentemente visitado por los turistas estadounidenses. Por medio de este Museo se consigue que se paguen mejores precios por los artículos de arte indígena. Últimamente, el Centro Coordinador de San Cristóbal de Las Casas envió al Museo cinco toneladas de los famosos cántaros de Amatenango. En una semana se vendieron todos a doce pesos cada uno, en lugar de a doce pesos la docena, precio en que los hubieran vendido las mujeres indígenas, a los comerciantes ladinos de Las Casas, después de haberlos cargado, sobre sus espaldas, durante cuarenta kilómetros. Con la ayuda del Instituto, las mujeres de Amatenango construyeron un horno común para cocer sus productos de cerámica de una manera más eficiente y más económica, que los fuegos de leña abiertos que acostumbraban hacer.

Las leyes que se promulgaron durante el período presidencial del Gral. Lázaro Cárdenas, restituyeron muchas de las tierras robadas a los indígenas de Chiapas, pero posteriormente volvieron a perder una gran parte de lo restituído. Para algunos de los más numerosos grupos, como los Chamulas, con una densidad de población de 259.2 por kilómetro cuadrado; la única solución para su subsistencia es la emigración a las tierras calientes menos pobladas, que se extienden al sur de la región. Los chamulas saben de sobra que deben emigrar, tanto que algunas veces, el Instituto, que ha hecho gestiones para conseguir la colonización en tierras federales, ha tenido que refrenar el deseo que tienen por marcharse. Un indígena Presidente municipal, se expresaba en esta forma en una reciente conferencia: "No queremos esperar más tiempo. Si nos vamos de aquí, puede que muramos. Pero si nos quedamos aquí, ciertamente moriremos".

En las alejadas sierras que dan albergue a las aldeas de Mitontic, Oxchuc, Tenejapa, la situación de los agricultores indígenas es menos desesperada; los antepasados de ellos fueron mejor tratados, en algunos aspectos, cuando trabajaban como esclavos en las encomiendas de los conquistadores. Hasta hace poco cada año, se envíaba a los hombres jóvenes, sobre largos carromatos, a las plantaciones de café en donde vivían como animales, se les engañaba y se abusaba de ellos. Ahora las leyes federales y estatales exigen que los indígenas se dirijan al oficial gubernamental del centro más próximo y delante de él firmen el contrato de trabajo con el propietario de la finca que pretende emplearlos. El contrato especifica: salario, casa y la educación que se debe impartir a los hijos de los indios. El Instituto se ha valido de todos estos medios para acostumbrar a los indígenas a defender sus derechos según las leyes y a usar los beneficios de la Oficina de Asuntos indígenas.

Todavía no se han establecido cooperativas para la venta de los productos indígenas. Pero en nueve de las aldeas existen al presente

cooperativas de consumo, organizadas por las comunidades indígenas con ayuda de los promotores del Instituto. Han tenido magnífico éxito y son sumamente populares. Su multiplicación solamente se ve limitada por la resistencia de los ladinos acapadores que tienen gran interés en seguir explotando a los indios.

Para los antropólogos del Instituto, la discriminación étnica y cultural, practicada únicamente por los ladinos en la zona Tzeltal-Tzotzil, constituye un problema poco menos difícil de resolver, que el conservadorismo de las comunidades indígenas. En 1951, los comerciantes y contratistas ladinos trataron de boicotear el Centro Coordinador de Las Casas. Fue necesario llevar desde la Ciudad de México operarios que no estuvieran influenciados por las opiniones locales, contrarias a hacer algo en ayuda de los necesitados indígenas. El Instituto luchó contra estos prejuicios con notable éxito. Pero no en todos lados se consiguió extinguirlos. En una fiesta de Navidad, que tuvo lugar en la casa de huéspedes y museo de antropología, "Casa Blom", propiedad de Frans y Gertrude Duby Blom, un simpático antropólogo estadounidense, escandalizó a los invitados ladinos por haber bailado con una indígena informante. A ciertos jóvenes indígenas a quienes los Blom les han dado trabajo, se les llama "indios mugrosos" y los vecinos ladinos han llegado a golpearlos, sin fijarse que ellos son todavía más mugrosos y muy poco menos indios. En una fiesta se prohibió que los indígenas visitantes de Amatenango tomaran parte en las diversiones hasta que salieron a su defensa los miembros del Instituto. Hace todavía pocos años que un sacerdote católico de San Andrés, predicó un sermón en que exortaba a sus feligreses indígenas a que no ayudaran a la clínica del Instituto, pues en menor grado también sus medicamentos destruían el alma. El Instituto lógicamente protestó y el sacerdote fue llamado al orden por el Obispo y trasladado a otra parroquia.

El Instituto Nacional Indigenista está llevando a cabo sus labores con un presupuesto anual de doce y medio millones de pesos que deben ser distribuídos entre cinco Centros Coordinadores establecidos y otros en planeación. El Centro del Papaloapan, fundado en el Nuevo Paso Nacional ha sido colonizado con indígenas mazatecos y grupos no indígenas distribuídos por la cuenca del Papaloapan en donde se desarrolla un vasto proyecto hidroeléctrico. La mayor parte de los 25,000 habitantes atendidos en este Centro son en su mayoría mazatecas.

Para atender a los mixtecas, cuyas aldeas están diseminadas a todo lo largo, desde las montañas, hasta las tierras tropicales bajas de Oaxaca, el Instituto fundó dos Centros. Uno para la Mixteca alta de Tlaxiaco y otro para la Mixteca baja en la Villa de Jamiltepec. En

esta región el principal proyecto del Instituto es unir por medio de carreteras las partes altas con la costa y transportar a los mixtecos indigentes de las partes altas a tierras bajas, más productivas. En este plan se ven envueltos más de 85,000 habitantes, la mayor parte indígenas, incluyendo unos pocos negros y mulatos.

En el norte de la República, el Instituto fundó un Centro en Guachochi, Chihuahua, para atender a 40,000 indígenas tarahumares. Los Tarahumares viven en una región rica en bosques. Por tanto, el plan del Instituto es asegurarles una equitativa distribución en la explotación de los bosques que hasta el presente han venido usufructuando.

El jefe de los tarahumares es Ignacio León, graduado en el primer internado que fundó allí el Gobierno Mexicano en 1927. El jefe León, un ardiente defensor del Instituto, fue por algún tiempo diputado local del Estado de Chihuahua. Sus bien organizados seguidores representan un grupo que ejerce bastante presión, tanto ante el Gobierno estatal, como Federal.

En México es mala política no hacer nada por el indigenismo y muy pocos políticos han tomado esta actitud. De hecho, todos los partidos políticos, desde el conservador PAN, hasta los comunistas, públicamente apoyan los programas del Instituto Nacional Indigenista. La oposición, tal como existe actualmente se deriva, principalmente de los terratenientes, que tienen interés en explotar el trabajo de los indígenas, y de los fabricantes de licores que explotan la sed indígena.

Como Director del Instituto Nacional Indigenista, funge el Dr. Alfonso Caso, uno de los principales antropólogos mexicanos, descubridor de la Tumba 7 en Monte Alban, Oaxaca. Autor del libro publicado en 1958, bajo el título de *Indigenismo*, en él explica la política que ha seguido el Instituto Nacional Indigenista, desde el año de su fundación, 1948.

"El problema indígena en México no es un problema de raza", escribió el Dr. Caso en un reciente número de *Human Organization*. "La distinción entre indígena y no-indígena tiene su raíz más bien en las diferencias de cultura. México es un país mestizo; la gran mayoría de sus habitantes tienen sangre indígena y sangre europea. Toda tentativa por establecer distinciones raciales, además de ser anticientífica es inútil, puesto que nosotros no podemos fundamentar ninguna actitud en dichas distinciones. Asimismo la Sociedad Mexicana se opone a cualquier forma de discriminación racial.

El indigenismo mexicano afirma que los indígenas poseen todas las habilidades inherentes a cualquier ser humano normal, con libertad para modificar su manera de vivir. La presente inferioridad de los indígenas no es congénita bajo ningún concepto; es más bien el producto de las circunstancias históricas y sociales, de lo cual son respon-

sables ampliamente los no-indígenas. Todas las limitaciones indígenas se pueden solucionar si se conciben y se ejecutan buenos proyectos".

En su política interna, el Instituto Nacional Indigenista es un ejemplo práctico del repudio oficial a cualquier forma de discriminación racial. Esto lo notó de inmediato el historiador inglés Arnold Toynbee durante una visita que hizo a la sede del Instituto. "No solamente he visto a indígenas encumbrados —dijo— también he visto blancos en niveles bajos". No es que en las oficinas del Instituto Nacional Indigenista en México, haya empleados vestidos de indígenas, sino que tanto el Director, como su secretario, el distinguido antropólogo Profesor Julio de la Fuente, son mestizos, con un claro porcentaje de sangre indígena, y por lo menos ocho de los ejecutivos del Instituto son abiertamente indígenas. Algunos de ellos adquirieron su grado y empleo profesional después de haber empezado virtualmente desde los puestos más bajos en sus aldeas de origen, como los hijos de indígenas que todavía usan huaraches. En los escalafones más bajos, el Instituto tiene empleados a más de trescientos indígenas en distintos puestos profesionales y técnicos. Este número aumenta de día en día. El entrenamiento y madurez de los jefes indígenas es una de las principales miras del Instituto.

La experiencia mexicana, forma en verdad un contraste doloroso con la teoría y la práctica de mucha de nuestras propias agencias indígenas. Pero tal vez todavía no sea demasiado tarde para aprender. En capacidad profesional y experiencia los antropólogos —indígenas y mestizos— que dirigen los programas del Instituto Nacional Indigenista, son sin duda ninguna, los mejores en el mundo. ¿No iría de acuerdo con la política del Buen Vecino, si nosotros importáramos a algunos de esos profesionales mexicanos para que nos enseñaran a manejar nuestros difíciles problemas raciales?



RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

LA CAUSA INDÍGENA AMERICANA EN LAS CORTES DE CÁDIZ, por *Fray Cesáreo de Armellada*, Ediciones de Cultura Hispánica, Madrid, 1959, 110 pp.

Como resultado de largas investigaciones que ha llevado a cabo el Rev. P. Fray Cesáreo de Armellada, consagrado a la teoría y práctica del indigenismo durante muchos años, se publicó primero *Fuero indígena Venezolano*, 2ª parte (Caracas, 1954), después *El indio, valor y problema de América* (México, 1958). Ahora ha llegado ya a nuestras manos el libro titulado *La Causa Indígena Americana en las Cortes de Cádiz.*

Al ser invadida España por los franceses en 1808, la Junta Suprema y la Regencia del reino español se establecieron en Cádiz, que resistió todos los esfuerzos que el invasor hizo para conquistarla. Entonces se reunieron en ella (1810) las Cortes españolas para elaborar la Constitución de 1812. Estas fechas coinciden exactamente con el esfuerzo que hicieron las colonias americanas por desmembrarse de la metrópoli española.

En la presente obra se da a conocer, por primera vez, lo legislado en aquellas Cortes sobre asuntos indígenas americanos. La causa indígena ocupó muchas y muy apasionantes sesiones de aquella ilustre Asamblea, a pesar de que ya se vislumbraba la Independencia de las colonias de América. Era ya tarde para que España se preocupara de la condición de los indígenas, pero en honor a la verdad, si se hubieran aplicado las resoluciones de las Cortes de Cádiz, recopiladas ahora en el presente libro, tal vez no tuviéramos que enfrentarnos, hoy día, con los difíciles problemas indígenas.

Basta con decir que en las Cortes de Cádiz, se tomó en cuenta la existencia de América. De los 303 diputados a las Cortes, 63 fueron americanos; de los 37 presidentes, 10 fueron americanos y de los 14 miembros de la Comisión Constitucional, 5 fueron asimismo americanos. Las resoluciones de las Cortes venían ya a cambiar el panorama indígena de América. Los encabezados de las cuestiones tratadas acerca de los indígenas son reveladores:

"Contra las vejaciones causadas a los indios. Igualdad de españoles e indios, e hijos de ambas clases. Sobre la igualdad entre españoles e indios en los empleos. Sobre la abolición del tributo y reparto de tierras. Se rechazan y reprueban los repartimientos. Sobre la supresión de las mitas, servicio personal, reparto de tierras y concesión de becas a los indios. . .", etc.

El fin de la presente obra no es lamentar que las resoluciones de las Cortes de Cádiz no se hubieran llevado a la práctica; sino de dar

a conocer a los lectores que los españoles de la Península y los españoles americanos, aun en medio de las guerras de independencia americana y de los disturbios de la intervención francesa, se preocuparon de las graves cuestiones indígenas. Esto quiere decir que España, como nación, se preocupó, al menos en teoría, desde el principio de la Conquista, hasta el fin del Virreinato —las Leyes de Indias y las Leyes de las Cortes de Cádiz, lo prueban— por dar un trato justo a los indígenas de América. Si en la práctica fracasaron estas leyes, fue por culpa de quienes las aplicaron. Como escribe el P. Armellada en su obra (pág. 9): "A los miembros de un Congreso no se les puede pedir, en honor a la verdad, más que buenos decretos o buenas leyes en favor de las buenas causas y en virtud de su poder legislativo. . ."

A. E. Q.

MAYA HIEROGLYPHIC WRITING, An Introduction, by J. Eric S. Thompson, Norman, University of Oklahoma Press, 1960, XXII - 347 pp. y 64 láminas.

Acertada ha sido la idea de la University of Oklahoma Press, de reproducir la ya clásica obra de J. Eric. S. Thompson. Siendo como es esta segunda edición una reproducción de la primera, publicada en 1950 por la Carnegie Institution de Washington, aparece enriquecida con un nuevo prefacio.

En este prefacio habla Thompson de los avances adquiridos en la investigación de la escritura maya en los nueve años entre una y otra edición. Hace notar el aumento en el acervo de inscripciones gracias principalmente a las excavaciones en Palenque y Tikal, ciudad esta última donde se recobró una inscripción más temprana a la de la estela 9 de Uaxactum, la más antigua que se conocía.

Considera también el autor los trabajos más notables de esos nueve años, entre los que descuellan los de Barthel, Berlin, Proskouriakoff y Satterthwaite, sin olvidar los de Knorozov, respecto a los cuales repite su escepticismo. Asimismo, aclara que la mayor parte de este tiempo lo ha dedicado a preparar un catálogo de todos los glifos no calendáricos, que seguramente será de extraordinaria utilidad, y termina con la bibliografía de los últimos años.

Mucho se ha dicho ya del valor del libro de Thompson. Sin embargo, consideramos pertinente recordar algunos de los principales avances que representa.

Suprimiendo los datos que sobre descifración jeroglífica aporta, y que son los más conocidos y discutidos, hay que hacer notar cómo

Thompson, apartándose de lo que podríamos llamar una fría interpretación de la matemática maya, hace todas sus interpretaciones dentro del contexto sociocultural de los mayas, lo que es sin lugar a dudas lo más acertado, pues no cabe duda que los investigadores que sólo veían mentalidad abstracta en esta cultura, estaban muy lejos de lo que fue el verdadero pensamiento maya. Thompson encuentra magistralmente las relaciones entre toda esta escritura matemática y la religión y cultura de tan grandioso pueblo.

Vale la pena también hacer notar el ensayo que hace el autor de encontrar el valor fonético de los grupos glíficos relacionados con grupos matemáticos, lo que, a pesar de ser sólo un ensayo, no deja también de ser una de las grandes aportaciones a este tipo de investigaciones.

Hay que considerar, por último, las importantes interpretaciones de los nombres de los días y de los meses que Thompson aporta, y la extraordinaria e importantísima bibliografía con la que termina su trabajo. Una palabra sobre ilustraciones: todas son perfectas, sobre todo las fotográficas, la mayoría de las cuales fueron hechas especialmente para el libro por el fotógrafo Giles G. Healey.

D. S. M.

SOCIOLOGÍA RURAL, por *Daniel D. Vidart.* Colección Salvat, Barcelona, Madrid, Buenos Aires, México, 1960, Tomos I y II, 1380 pp. (la numeración de las páginas se continúa en ambos volúmenes). Numerosas ilustraciones.

Importante resulta la publicación de una obra como la presente, en la que su autor ofrece en forma científica y clara el desarrollo de la teoría sociológica, en su aplicación al ámbito rural, destacando en forma especial la estructura y funcionamiento de las sociedades rurales de la Península Ibérica y la América Latina. Concebida la *Sociología Rural* de Vidart como un libro de texto universitario y al mismo tiempo como una obra de referencia y consulta, ofrece en su doble enfoque, por una parte, el desarrollo de las ideas sociológicas, particularmente de la sociología rural, y por otra, un análisis de la evolución histórica de las sociedades pastoriles y agrícolas, estudiando con detenimiento los diversos tipos de población rural, las viviendas y poblados del agro, así como la que adecuadamente llama "cultura rural".

En la primera y segunda parte de su obra, expone el autor los diversos conceptos de sociedad que han aparecido a través de la historia; los orígenes de la sociología, y la que pudiera llamarse su evo-

lución filosófica, a partir de Auguste Comte, hasta concluir con las más recientes concepciones de pensadores como Von Wiese, Weber, Vincent, Tönnies y Sorokin. Indicando cuidadosamente sus fuentes y sugiriendo incluso puntos de discusión, así como posibles temas de investigación, realza aún más el autor la utilidad práctica de su obra.

En la tercera parte, que comprende todo el volumen segundo y más de la mitad del primero, después de formular su propio concepto de la sociología rural y señalando su desarrollo y tendencias en los varios países, la atención del autor se concentra en lo que él mismo llama "interpretación de la estructura y funcionamiento de las sociedares rurales concretas".

Contraponiendo inicialmente la vida de la ciudad y la del campo, estudia a continuación lo relativo al medio geográfico y la vida rural. Con sentido histórico, se fija en las sociedades pastoriles; trata de la que llama "sociología del nomadismo"; se avoca al estudio del origen de la agricultura, así como a los principios de la comunidad rural sedentaria. Resultan de particular interés las bien documentadas síntesis que logró el profesor Vidart a propósito de la agricultura a través de la historia, incluyendo la agricultura en las zonas indígenas del continente americano. Un punto que hubiéramos deseado ver tratado con mayor extensión, es el que se refiere a la estructura propia de ciertas sociedades indígenas, como el *calpulli* del México Antiguo y los *ayllus* incásicos, para sólo citar las más importantes. Especialmente del *calpulli*, que como se sabe constituía una especie de "clan geográfico" en el México Antiguo y aun en ciertas regiones de Centroamérica, prácticamente no se hallan datos en la presente obra.

Prescindiendo de la omisión anterior, es de justicia señalar que el autor investigó con seriedad lo referente a la vivienda rural, tanto española como latinoamericana. Los datos que acerca de la vivienda y poblados rurales aporta, constituyen una síntesis apoyada en estudios serios y recientes, hasta donde esto fue posible a su autor, tal como lo muestra en sus numerosas referencias bibliográficas.

Puede decirse, en resumen, que la presente obra, *Sociología Rural*, publicada por la Editorial Salvat, ha venido a llenar un importante hueco en la bibliografía sociológica en idioma español. La seriedad del autor, el acertado planteamiento de los temas que trata y la impecable presentación de la obra, hacen de ella un libro por todos conceptos recomendable, especialmente para quienes se interesan por los problemas del campo, tan estrechamente ligados con el indigenismo.

M. L-P.

EL MESTIZAJE EN LA HISTORIA DE IBEROAMÉRICA. Informe sobre el estado actual de la investigación elaborado por el Doctor *Magnus Mörner*. Biblioteca e Instituto de Estudios Iberoamericanos de la Escuela de Ciencias Económicas. Estocolmo, 1960.

El próximo día 19 de agosto, en la ciudad de Estocolmo, Suecia, se celebrará el Coloquio Iberoamericano organizado por la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia y por la Biblioteca e Instituto de Estudios Iberoamericanos. Versará sobre el Mestizaje en la Historia de Iberoamérica. Con tal motivo, el conocido americanista sueco, Magnus Mörner, que el año de 1958 recorrió nuestro continente, ha elaborado un Informe sobre el estado actual de la investigación. Como el propio autor sostiene, no pretende ni podrá pretender hacer un estudio exhaustivo, vistas las dificultades de reunir en el lejano país, una bibliografía tan vasta y tan dispersa. Sin embargo, nos da un dato alentador: la mayoría de las obras tratadas en dicho informe se encuentran en la Biblioteca e Instituto señalados de la capital sueca, así como en otras instituciones del país nórdico. Se excluyen los estudios publicados hace más de treinta años, aunque se trate de libros de primer orden.

El informe comprende seis apartes: 1. Presentación del tema; 2. Estudios de conjunto sobre el mestizaje; 3. Estudios regionales, que incluye México, Centroamérica, Antillas, Sudamérica española y Brasil; 4. Aspectos particulares del mestizaje. Aquí se abarcan los antecedentes ibéricos, los elementos amerindios, europeos, africanos, asiáticos, el primer encuentro interracial y diversos aspectos del mestizaje biológico, demográfico, social y cultural. Como tema 5 se presenta la Política y legislación en torno al mestizaje; para terminar, 6, con unas observaciones finales y una bibliografía sucinta, pero básica.

Para nadie es un secreto la importancia que en los pueblos iberoamericanos tiene el mestizaje. Señala muy bien Mörner, a quien por cierto auxilia en sus tareas su inteligente esposa, que el mestizaje ha interesado tardíamente a los historiadores, por lo que las fuentes ofrecen graves dificultades. Su estudio requiere el auxilio de diversas ciencias: antropología, sociología, geografía, lingüística e historia del derecho. Comprende más el periodo colonial por las razones ya señaladas, aparte de la escasez de estudios de conjunto. Mörner hace referencia a varios libros: Rosenblat, Pérez Barradas, Marshall, Ralph Beals, Richard Konetzke, etc., haciendo un brevísimo juicio sobre los mismos. Recoge la obra de Aguirre Beltrán sobre México y recalca la importancia del elemento negro. Sus observaciones sobre Centroamérica y las Antillas, son superficiales.

Al llegar a Venezuela, Colombia y Ecuador, advierte que no ha

recibido atención verdadera de parte de los historiadores. No es por demás apuntar que creemos se ha partido de un punto de vista incompleto, pues señalando el conocido investigador las ciencias auxiliares, es en ellas donde muchas veces se encuentran los estudios más importantes, incluyendo la literatura social del presente siglo. Apunta con justeza el libro de Carlos Siso sobre la formación del pueblo venezolano, ensayo de tamaño mayor. Recoge la alusión a los odios interraciales y los "prejuicios de raza", que según Siso caracterizaron la etapa colonial, para "desaparecer completamente durante la Independencia". De la misma manera va señalando los libros fundamentales en los países que estudia. Seguramente que en cada región se señalarán omisiones, lo que no resta categoría al Informe, en virtud de la forma en que se elaboró. Este volumen muestra de un modo claro el carácter variadísimo de los problemas históricos en torno al mestizaje, así como su conexión con diversas disciplinas. Su investigación aportará nuevas luces a la historia y al conocimiento de las modalidades regionales, así como a los aspectos que el autor llama, con razón, "gigantesco proceso".

La reunión de americanistas que se efectuará en Suecia, seguramente tendrá un extraordinario interés, pues servirá para comprender mejor el conglomerado de la América Ibérica, que ahora entra a la historia con mayor fuerza. Servirá también, de una manera aleccionadora, para situar los problemas que, aunque con diversos ingredientes, presenta el mestizaje en otras regiones del mundo, en las que las tensiones sociales adquieren una dramaticidad más intensa. Magnus Mörner sitúa, de un modo esquemático, el estado de las investigaciones e invita, con su Informe, a un estudio más amplio y cabal. Tal vez los asistentes al Coloquio de Estocolmo lo lograrán.

D. M.

LOS HOMBRES DE LA REVOLUCIÓN, 40 Estudios Biográficos, *por Daniel Moreno*, Libro Mex, Editores, México, D. F., 1960. 366 pp.

La celebración del Cincuentenario de la Revolución Mexicana, ha dado ocasión al autor de este libro, de presentar 40 Estudios Biográficos de las más importantes figuras que iniciaron, continuaron o llevaron a su triunfo a la Revolución Mexicana. Escritas estas biografías con estilo claro y sencillo, unas veces resumiendo información obtenida de diversas fuentes y otras aduciendo el testimonio de hombres que participaron y vivieron la Revolución, logra Daniel Moreno un libro de profundo interés humano y social.

Como acertadamente lo nota en su Introducción, la Revolución fue

hecha más que nadie por el hombre del campo, labriegos, peones, en muchos casos, indígenas. En función de un muestreo realizado por el autor, sostiene éste que en un 80 % los revolucionarios fueron campesinos. Desde este punto de vista podrá considerarse una vez más la importancia de la Revolución en relación con el problema de la tierra. No parecerá ya extraño, por consiguiente, que tanto Don Francisco I. Madero en su Plan de San Luis, proclamado el 5 de octubre de 1910, como Emiliano Zapata en su Plan de Ayala del 28 de noviembre de 1911 y finalmente Don Venustiano Carranza en su célebre Decreto del 6 de enero de 1915, hicieran mención especial de la necesidad de restituir a sus antiguos poseedores en su mayoría indígenas, las tierras de que se les había despojado de manera arbitraria.

El presente libro de Daniel Moreno, de importancia desde el punto de vista del indigenismo, constituye en sí mismo una autorizada toma de conciencia del desarrollo de la Revolución Mexicana, contemplada desde el punto de vista más humano: el de los rasgos biográficos y actuación de sus diversos protagonistas.

M. L-P.

SONS OF THE SHAKING EARTH, by *Eric R. Wolf*. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U. S. A., 1959. 303 pp.

Se presenta en este libro el escenario y el desarrollo de la cultura de los pobladores de México y Guatemala desde los tiempos prehistóricos (ocho milenios a. C.), hasta la Revolución Mexicana. El primer capítulo de la obra, "The Face of the Land", en el que se describe, a vista de pájaro, la geografía, nos da la pauta que el autor seguirá a través de los otros diez capítulos del libro. Se irá presentando, a manera de fotografías proyectadas, la historia, la cultura y el habitat de los moradores del México Central y Guatemala, con abundancia de datos y elegancia de estilo en la descripción, pero nos quedará la nostalgia de no poder detenernos a admirar, con más profundidad, las culturas de los pueblos descritos. Mayas, aztecas, españoles y revolucionarios mexicanos pasan a través del libro, con velocidad cinematográfica.

No escapa al autor el hecho de que la actual manera de ser de los habitantes de México y Guatemala se debe a la fusión de esos antecedentes (el pasado indígena), con los nuevos valores occidentales que aportaron los conquistadores. Aunque parezca que el México moderno ha perdido la cultura indígena, la influencia de ella todavía se deja ver en las costumbres y en las artes.

"Los habitantes de estos pueblos (dice el autor, pág. 256), todavía permanecen atormentados entre el ayer y el mañana. La América Central todavía está en proceso. No debería de darse aún fin a este libro, ni debería de creerse en ninguna profecía. El gallo nos anuncia el nuevo día, pero han quedado restos de sombras nocturnas en los escondrijos, en los rincones, en los caminos. Existen aún indígenas que se postran hacia los cuatro rumbos del universo para invocar a los dioses de las lluvias y de las montañas. Las fauces de los volcanes todavía se abren. El futuro no es claro, depende de los pasos de esos hombres indígenas que embozan su cara con la cobija para defenderse del frío; de los ademanes de las mujeres indias que avivan con sus sopladores el rescoldo de los fogones, mientras aprietan muy junto a ellas al hijo envuelto en el rebozo; de los hombres solitarios que ponen las señales en las vías férreas. Todavía falta para que salga el sol. Los hombres ya escudriñan el cielo, aunque sus vidas dependen del futuro."

Más adelante la perspicacia del autor llega a descubrir que después de la Conquista, España y sus colonias quedaron unidas a una suerte común, de manera que dependían unas de otras: "España y Nueva España quedaron unidas por un cordón umbilical por el cual ambas empezaron a nutrirse abundantemente y también se encontraron unidas en las desgracias comunes." No sería posible negar esta afirmación en absoluto, pero habría que agregar que quedaron unidas España y Nueva España, como quedan unidos patrón y jornalero, ama y sirvienta, capitalista y obrero. Tocándole a España la parte representativa y a la Nueva España la parte servicial.

Situando ahora el presente libro en relación con la reforma agraria debida a la Revolución, se puede concluir que si bien la reforma agraria no resolvió el problema económico, obtuvo, sin embargo, importantes resultados; no solamente acabó con el monopolio del poder de los terratenientes latifundistas y libertó a los peones, sino que también abrió nuevas fuentes de trabajo independientes; al efectuarse la distribución de tierras, que convirtió a los desposeídos en terratenientes minifundistas. Pero como antes había dicho el autor, todavía no amanece del todo, ni se ha acabado por completo la tarea. No esperemos a construir el futuro sobre el pasado. Es necesario para llenar los ideales de la Revolución, que el mestizo vaya más adelante de la reforma agraria y más adelante del indigenismo hacia una verdadera y activa transformación de la sociedad. Los instrumentos económicos de dicha transformación los proporcionan la industrialización y la mecanización de la agricultura. Los instrumentos políticos deben de buscarse en la actitud de los gobiernos que han sabido conservar la paz en el país.

Se puede decir que el presente trabajo es una brillante vista de pájaro del panorama de México y Guatemala a través de su historia, presentada con un criterio recto y objetivo, provechosa para quienes se interesan por el indigenismo y la historia.

A. E. Q.

LOS INDÍGENAS DE MILPA ALTA, por *R. A. M. van Zantwijk*, Instituto Real de los Trópicos, Amsterdam. Sección de Antropología cultural y física, Nº 64, 1960. VI + 100. Mapas e ilustraciones.

El Instituto Real de los Trópicos, organismo con sede en Amsterdam, Holanda, acaba de editar este importante trabajo del profesor Rudolf A. M. van Zantwijk. En él recoge su autor los resultados de la investigación etnohistórica que llevó a cabo en México durante el año de 1957, entre la población de habla náhuatl de la región de Milpa Alta, al sur del Distrito Federal de México.

Poseedor el profesor van Zantwijk de amplia preparación etnológica e histórica y conocedor profundo de la lengua náhuatl, hablada por numerosas personas de esa región, pudo acercarse adecuadamente a lo que constituyó el campo de su interés. En *Los Indígenas de Milpa Alta,* comienza por trazar una síntesis de los antecedentes prehispánicos y coloniales de la región. Expuestos éstos, ofrece una descripción general de las actuales condiciones de vida de Milpa Alta y de otras poblaciones vecinas como Tecómitl, Tepenahua, Tlacotenco, Tecozpan. Pero los aspectos fundamentales que constituyen la parte central de su estudio son las instituciones de cultura intelectual, tales como la organización social, la lengua con todas sus implicaciones, la religión, la preservación de las antiguas tradiciones, la actividad vital y los procesos de aculturación de los habitantes de idioma náhuatl de la región.

De acuerdo con las observaciones de van Zantwijk, que aduce numerosos textos en idioma indígena para probar sus afirmaciones, en la delegación de Milpa Alta subsisten aún no pocas estructuras culturales de claro origen prehispánico. Especialmente interesante resulta subrayar la persistencia de dos grupos bien definidos, los llamados *Teomexica,* "mexicanos genuinos", descendientes de la antigua aristocracia prehispánica y los *macehualtin* o gente del pueblo. Algunos de los primeros, son quienes se empeñan en conservar rasgos e instituciones de la antigua cultura prehispánica. De ellos recogió el autor muchas de las tradiciones y textos que incluye en su trabajo. A su juicio, no pocas de esas tradiciones guardan extraordinaria semejanza con ideas y actitudes de los tiempos anteriores a la Conquista, conocidas a través de los textos clásicos. Así, por ejemplo, se señala la semejanza de los antiguos consejos morales dados por los ancianos, con las reglas de vida que hoy día se siguen trasmitiendo en el mundo indígena de Milpa Alta.

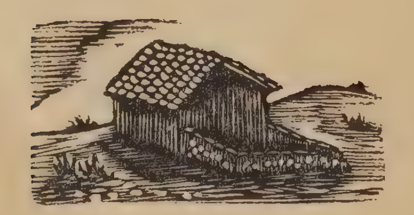
La persistencia de esas estructuras de cultura intelectual prehispánica lleva al autor a plantearse el problema de la suerte que habrán de correr dichos rasgos en el futuro, frente a los varios procesos de

aculturación que cada día con mayor intensidad tienen lugar. Reconociendo la capacidad asimilativa del núcleo indígena, piensa van Zantwijk que los indígenas aceptarán cada vez más aquellos elementos de la cultura occidental que los ayuden a mejorar sus condiciones de vida. Pero, por otra parte, cree que no pocos valores culturales, principalmente en el campo de la estructura social, la moral y su sentido estético se mantienen vigorosos, pudiendo decirse que en algunos casos podrían lograr influir en gente de filiación no indígena.

El interés principal de la obra de van Zantwijk está precisamente en haber sabido descubrir, gracias a sus conocimientos de la cultura prehispánica, no pocas de esas supervivencias en una población como Milpa Alta, tan cercana a la ciudad de México. Indudablemente que esto prueba la profunda raíz vital y la capacidad de persistencia de la cultura náhuatl. Algunos de los textos indígenas que aduce son realmente una revelación por sus profundos conceptos, que recuerdan la poesía y las especulaciones de los sabios prehispánicos.

Ampliamente ilustrado el presente libro, resulta atractivo desde todos los puntos de vista. Mérito indiscutible de su autor, cuya lengua materna es la holandesa, es haberlo escrito él mismo en castellano. Sin duda este hecho explica algunas incorrecciones de gramática que podrían haberse evitado, si el libro hubiera sido revisado cuidadosamente por alguna persona cuya lengua materna fuera el castellano. Prescindiendo de este punto, es indudable que *Los Indígenas de Milpa Alta* constituyen una valiosa aportación etnohistórica dentro de los estudios de cultura náhuatl.

M. L-P.



EDICIONES ESPECIALES

DEL

INSTITUTO INDIGENISTA INTERAMERICANO

1. *Las instituciones democráticas de los indígenas mexicanos en la época colonial,* por LUIS CHÁVEZ OROZCO. 1943. 61. pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
2. *Exploración económico cultural en la región oncocercosa de Chiapas, México,* por MANUEL GAMIO. 1946. 46 pp. y 3 mapas. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
3. *The Health and Customs of the Miskito Indians of Northern Nicaragua: Interrelationships in a Medical Program,* por MICHEL PIJOAN. 1946. 54 pp. (Agotado.)
4. *Índios do Brasil,* por AMÍLCAR BOTELHO DE MAGALHÃES. 1947. 96 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
5. *Consideraciones sobre el problema indígena,* por MANUEL GAMIO. 138 pp. 1948. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.
6. *Códice Osuna.* Edición con 158 pp. de texto inédito y 80 pp. de paleografía. Prólogo de LUIS CHÁVEZ OROZCO. 380 pp. 1947. México: 40.00—Otros Países: Dls. 4.00.
7. *Bibliografía morfológica humana de América del Sur,* por JUAN COMAS. 2 Tomos: I) 2,791 referencias y tres Índices analíticos; II) Atlas con 8 mapas sobre caracteres somáticos. 230 pp. 1948. México: $ 50.00—Otros Países: Dls. 6.00.
8. *Estudio comparado entre el derecho azteca y el derecho positivo mexicano,* por CARLOS H. ALBA. 140 pp. 1949. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.
9. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). de 1534 a 1590. Tomo I. Recopilado* por L. CHÁVEZ OROZCO. 394 pp. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls 2.00.
10. *La Piedra Mágica. Vida y costumbres de los Indios Callahuayas de Bolivia,* por GUSTAVO ADOLFO OTERO. XX + 292 pp. y numerosas ilustracionse. 1951. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
11. *Personality and Government. Findings and Recommendations of the Indian Administration Research,* by LAURA THOMPSON. Prólogo de John Collier. 1951. XVIII + 230 pp. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.
12. *Legislación Indigenista de Colombia.* Introducción crítica y Recopilación de ANTONIO GARCÍA. 1952. 88 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.

13. *Ensayos sobre Indigenismo*, por JUAN COMAS. Prólogo de Manuel Gamio. 1953. XIV + 272 pp. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
14. *Índice del ramo de Indios del Archivo General de la Nación (México). De 1590 a 1597*. Tomo II. Recopilado por L. CHÁVEZ OROZCO. 412 pp. 1953. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
15. *El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales*, por LEO ELOESSER, EDITH GALT e ISABEL HEMINGWAY. 1954. 148 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80.
16. *Guía de enseñanza para el libro "El embarazo, el parto y el recién nacido. Manual para parteras rurales"*, por LEO ELOESSER. 1954. 48 pp. México: $ 1.90 — Otros Países: Dls. 0.15.
17. *Legislación Indigenista del Ecuador*. Recopilación de ALFREDO RUBIO ORBE. Prólogo de Gonzalo Rubio Orbe. 1954. 115 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.
18. *Legislación Indigenista de Guatemala*. Recopilación de JORGE SKINNER-KLÉE. México, 1954. 135 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 0.75.
19. *Los Congresos Internacionales de Americanistas. Síntesis histórica e Índice Bibliográfico General (1875-1952)*, por JUAN COMAS. México, 1954. LXXXIV + 224 pp. y 16 láminas. México: $ 20.00 — Otros Países: Dls. 2.00.
20. *Índices Analíticos de Materias y Onomástico de "América Indígena" y "Boletín Indigenista" (1941-1953)*, preparados por MIGUEL LEÓN–PORTILLA. 1954. 196 pp. México: $ 8.00— Otros Países: Dls. 0.75.
21. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives*, by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 1955. 151 pp. (out of print. See Special Edition ≠ 40).
22. *Teachers' Guide for Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives*, by LEO ELOESSER. 1955. 48 pp. México: $ 3.00 — Otros Países: Dls. 0.25.
23. *Programas de Salud en la Situación intercultural*, por GONZALO AGUIRRE BELTRÁN, 1955. 191 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.90.
24. *Seminario sobre Problemas Indígenas de Centroamérica, celebrado en San Salvador* (27 de junio a 2 de julio de 1955). 1955. 18 pp. México: $ 1.00 — Otros Países: Dls. 0.10.
25. *Legislación Indigenista de Chile*. Recopilación de ÁLVARO JARA. México, 1956. 128 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 0.75.
26. *La Filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*, por MIGUEL LEÓN-PORTILLA. Prólogo de Ángel Mª Garibay K. 1956. XVI + 344 pp. (Agotado) (2ª Edición: 1959, publicada por la UNAM.)

27. *La Mujer Cuna de Panamá,* por REINA TORRES DE IANELLO. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. VIII + 56 pp. México: $ 7.00—Otros Países: Dls. 0.60.

28. *Principales aportaciones indígenas precolombinas a la cultura universal,* por JUAN COMAS. 1957. 56 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 7.00—Otros Países: Dls. 0.60.

29. *Bibliografía Lingüística de la República Mexicana,* por ANSELMO MARINO FLORES. Prólogo de Manuel Gamio. 1957. 96 pp. y 2 Mapas. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.

30. *Legislación Indigenista de Costa Rica.* Recopilación e Introducción de CARLOS MELÉNDEZ. 1957. 52 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.

31. *La Mujer Indígena de Centro América,* por MARGARITA GAMIO DE ALBA. Prólogo de Miguel León-Portilla. 1957. 96 pp. y numerosas ilustraciones. México: $ 12.00 — Otros Países: Dls. 1.00.

32. *Legislación Indigenista de Argentina.* Recopilación e Introducción de LÁZARO FLURY. 1957. 44 pp. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.

33. *Supervivencias de cultura intelectual precolombina entre los otomíes de Huizquilucan,* por ÁNGEL Mª GARIBAY K. 1957. 46 pp. México: $ 7.00—Otrs Países: Dls. 0.60.

34. *A gravidez, o parto e o recém-nascido. Manual para parteiras rurais,* por LEO ELOESSER, EDITH GALT E ISABEL HEMINGWAY. 1958. 150 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.60.

35. *Legislación Indigenista de Honduras.* Recopilación e Introducción de ERNESTO ALVARADO GARCÍA. 1958. 99 pp. México: $ 8.00—Otros Países: Dls. 0.75.

36. *Introdução à Historia da Antropologia Indígena no Brasil (Século xvi),* por ESTEVÃO PINTO. Apresentação de Manuel Gamio. 1958. 150 pp. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 0.80.

37. *Ideología Guaraní,* por NATALICIO GONZÁLEZ. Prólogo de Ángel Ma. Garibay K. 1958. 88 pp. Ilustrado. México: $ 10.00—Otros Países: Dls. 1.00.

38. *Legislación Indigenista de México.* Recopilación de varios investigadores. Introducción de Manuel Gamio. 1958. 200 pp. México: $ 20.00—Otros Países: Dls. 2.00.

39. *El Cachibay o Pijibay en la Cultura de los indígenas de América Intertropical,* por VÍCTOR MANUEL PATIÑO. 1958. 34 pp. Ilustrado. México: $ 6.00—Otros Países: Dls. 0.50.

40. *Pregnancy, Childbirth and the Newborn. A Manual for Rural Midwives,* by LEO ELOESSER, EDITH GALT and ISABEL HEMINGWAY. 2nd revised edition, 1959, pp. 152. México: 10.00—Otros países: Dls. 0.60.

41. *Cinco Héroes Indígenas de América,* por ALBERTO ESTRADA QUEVEDO. 1960. 50 pp. Ilustrado. México: $ 6.00—Otros países: Dls. 0.50.